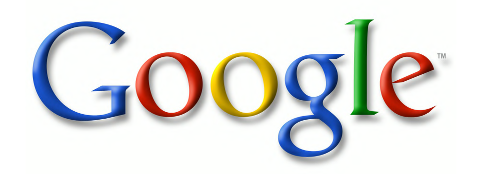
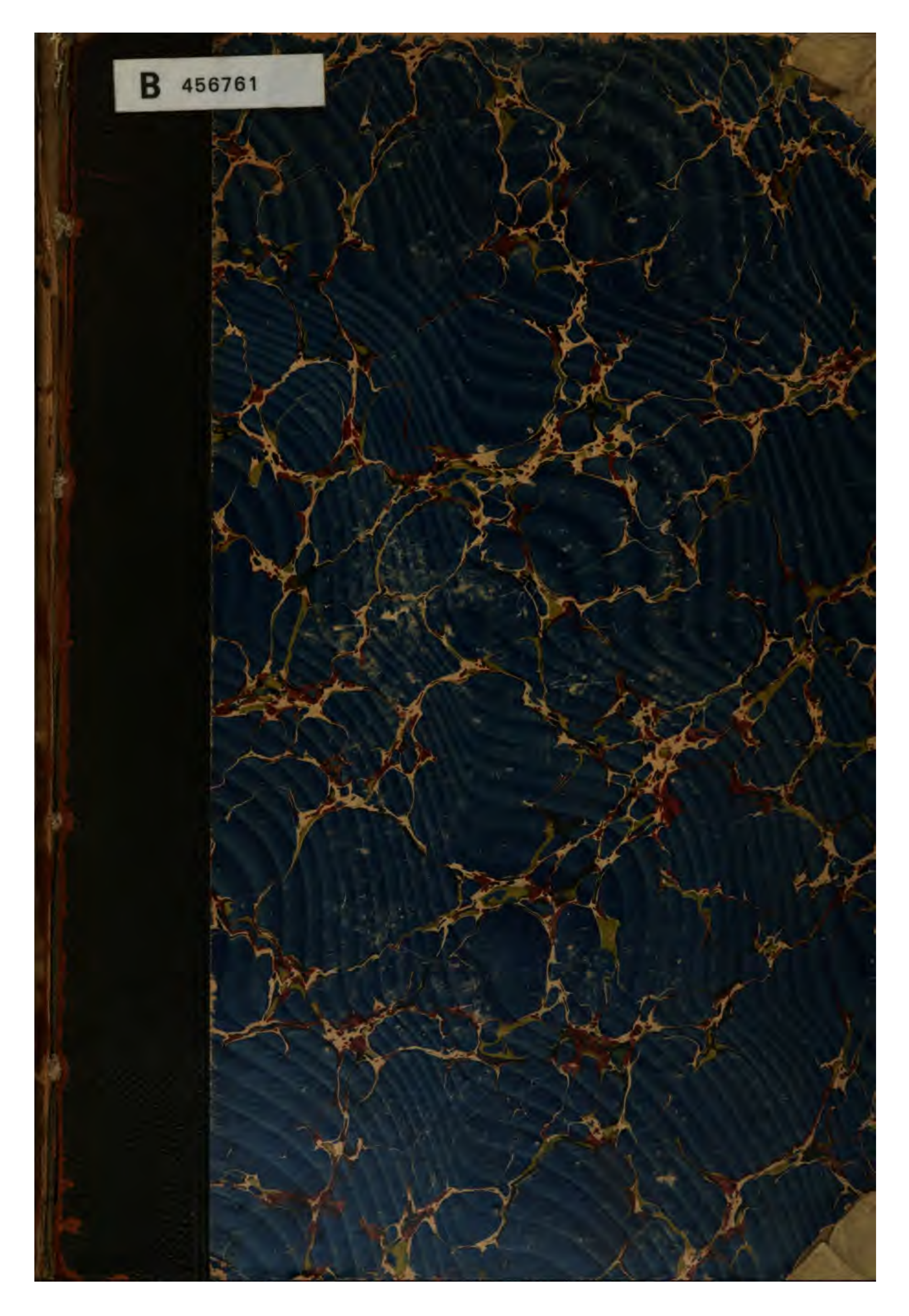
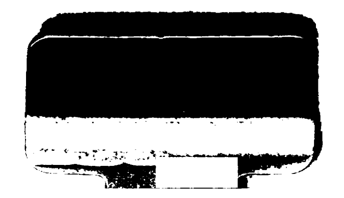






G. S. Morris

FORSCHUNGEN

ZUR

GESCHICHTE DES ERKENNTNISSPROBLEMS

IM ALTERTHUM.

PROTAGORAS, DEMOKRIT, EPIKUR UND DIE SKEPSIS.

VON

DR. PAUL NATORP,
PRIVATDOCENT AN DER UNIVERSITÄT MARBURG.

BERLIN.
VERLAG VON WILHELM HERTZ.
(BESSERSCHE BUCHHANDLUNG.)
1884.

HERRN

HERMANN USENER,

GEHEIMEN REGIERUNGSRATH UND PROFESSOR,

IN DANKBARER VEREHRUNG

GEWIDMET.

Vorwort.

Welches sachliche Band die hier vorliegenden Abhandlungen verknüpft, sagt wohl dem Kundigen ein Blick auf die Ueberschriften. Der Zusammenschluss liegt in den drei Arbeiten über die Skepsis. Das nahe Verhältniss der Skepsis zu Protagoras ist längst im Allgemeinen anerkannt, doch im Einzelnen noch keineswegs hinreichend erforscht. Auf ihre kaum minder engen Beziehungen zu Demokrit-Epikur ist man seit kürzerer Zeit erst aufmerksam geworden; in dieser Richtung dürften am ehesten neue Aufschlüsse erwartet werden.

Mich führte auf die Verfolgung dieser Zusammenhänge zuerst die Beschäftigung mit Gassendi, dem Manne, welcher, Waffen suchend zum Befreiungskampfe wider den Aristotelismus, dessen Joch abzuschütteln die Philosophie seiner Zeit berufen schien, erst bei der Skepsis, dann bei Epikur Rath fand, der aber auch als epikureischer Sensualist den Skeptiker nicht ganz abgestreift hat. Bald zwar schien mir dem Gegenstande auch für sich ein Interesse innezuwohnen, welches ihn einer gesonderten Bearbeitung werth und bedürftig erscheinen liess. Aber dies Interesse betrifft doch nicht das Verständniss der Philosophie des Alterthums allein, oder besser gesagt, das Interesse an der classischen Philosophie lässt sich von demjenigen gar nicht trennen, welches die moderne dem modernen Menschen abverlangt, der an ihrem Geiste bewusst oder unbewusst genährt ist. Wollen wir einen alten Philosophen überhaupt verstehen, wir müssen ihn aus modernen Begriffen verstehen, weil wir Moderne sind. Zum Glück sind auch die Begriffe und Probleme der alten Philosophie denen der neueren verwandter, als man gemeinhin anzunehmen scheint. Ich möchte sagen, weil die neue Philosophie und Wissenschaft im Ringen mit der alten erstarkt ist und weil dies Ringen mit einer den Alten ebenbürtigen Kraft und Selbständigkeit des philosophischen Geistes geschah, eben darum hat sie von antiker Denkart unberechenbar

viel aufgenommen und unverlierbar sich angeeignet. Ich möchte sagen, durch die Wiedergeburt der Philosophie und Wissenschaft sind wir erst recht Kinder des Alterthums geworden, indem wir aufgehört haben seine Sklaven zu sein, und dürfen um so unbefangener der weitgehenden Gemeinsamkeit seines und unseres Gedankengutes nachspüren, seitdem wir verlernt haben uns in seine Knechtschaft zu begeben.

Ungesucht erwuchs mir diese Ueberzeugung aus der Beschäftigung mit fünf Männern namentlich: Keppler, Galilei, Gassendi, Bayle und vorzüglich Leibniz. Was wir allein durch diese Mächtigen vom Alterthum überkommen haben, das auch nur im Grossen zu überschauen würde ein Studium erfordern, wie es extensiv und intensiv Wenige zu bewältigen im Stande sein werden. Und doch muss die Arbeit geschehen; sie ist schön und fruchtverheissend wie nicht viele auf verwandtem Gebiet; und man muss sich verwundern, dass eine Zeit, welche einem einzelnen philosophischen Autor, Kant, eine so umfassende Specialarbeit widmet, jene ganze Epoche, ohne deren Errungenschaften doch auch Kants Werk nicht begreiflich wird, mit solcher Nachlässigkeit behandeln kann, wie es leider geschieht. Eine grosssinnige, rein auf die Sache, ich meine auf die ewige Sache der Philosophie gerichtete Geschichtsauffassung würde, wenn sie im Bewusstsein der Forschenden lebendig wäre, gewiss nicht auf einen einzelnen Philosophen der Vorzeit, und wäre es der erste, gegenwärtig wichtigste, sich beschränken, sondern nothwendig das ganze Studium der älteren modernen wie antiken Philosophie beleben, verjüngen und in sichere Bahnen lenken.

Indessen ich besorge Erwartungen rege zu machen, welche das Buch nicht erfüllt, indem ich seinen Gegenstand zu diesen grossen Aufgaben in Beziehung setze, deren Bewusstsein zwar bei diesen Forschungen leitend gewesen ist, ja sie zuerst angeregt hat, zu deren Lösung sie aber nur von Weitem etwas beizutragen vermögen. Steht doch mit dem Interesse die Schwierigkeit in natürlichem Verhältniss und muss doch im Hinblick auf die Ferne des Ziels die Schwachheit meiner Kraft mir selbst am besten bewusst sein. Zwar den Verdacht lehne ich ab, welcher gegen die Grundsätze der geschichtlichen Erforschung des philosophischen, des wissenschaftlichen Denkens, welche ich in früheren Arbeiten bekannt habe und zu bethätigen bemüht gewesen bin, bald in bester Meinung, bald in kaum verhohlener Parteierbitterung ausgesprochen worden ist: als gedächte ich an die Stelle derjenigen philologischen Methode, welche im Kampfe gegen Uebergriffe von

philosophischer Seite sich befestigt hat, etwas der Hegelschen „Construction“ auch nur Analoges setzen. Vielmehr halte ich mich nach gewissenhafter Prüfung überzeugt, nichts Anderes mit der That erstrebt und als Grundsatz vertreten zu haben, als was auch unsere ersten Philologen, was gerade die, denen wir die Befreiung von der Willkür und Anmassung des Hegelschen Verfahrens mehr als Andern verdanken, was namentlich August Böckh als Aufgabe seiner Wissenschaft begriffen und in mustergültigen Forschungen verwirklicht hat. Nicht gegen die Grundsätze also wolle man fortan streiten, sie stehen unerschüttert auf dem Ansehen unserer besten Forscher; sondern gegen die Anwendung, wo sie hinter dem Ziele, wie es ohne Zweifel manchmal der Fall sein wird, zurückgeblieben ist. Hier bin ich jedem, auch dem nicht höflichen Kritiker dankbar, angenommen dass er mich verbessert und dass er sich die Mühe gegeben hat zu verstehen, was er tadelt.

Missdeutungen der bezeichneten Art hat übrigens die gegenwärtige Arbeit wohl gerade darum weniger zu besorgen, weil sie unter classischen Philologen an erster Stelle ihre Leser und ihre Richter sucht, deren Urtheil sie, was die befolgte Methode betrifft, getrost erwartet. Wieviel es ist, was ich der classischen Philologie schuldig bin, ist mir gerade in diesen Forschungen recht deutlich geworden, da ich mich durch die frühere Beschäftigung mit derselben hier mehr noch als im Studium der neueren Denker gefördert fand. Mit deswegen trägt das Buch an seiner Spitze den allverehrten Namen des Lehrers, dem ich den grossen Begriff von der Aufgabe dieser Wissenschaft vornehmlich zu verdanken mir bewusst bin. Demselben, auch um die Gegenstände, von denen das Buch handelt, hochverdienten Forscher bin ich noch zu besonderer Erkenntlichkeit verpflichtet für die freundliche Gewährung der Einsicht in die bereits gedruckten Bogen seiner Epicurea, welche dem fünften Aufsatze zu Gute gekommen ist. Endlich gereicht es mir zur Freude, meines verehrten Freundes Th. Birt an dieser Stelle zu gedenken, der durch seinen persönlichen Antheil mein Interesse bei diesen Untersuchungen festgehalten und in mancher Einzelfrage mir mit philologischem Rath und Urtheil zur Seite gestanden hat. Möchte der Dank, den dies Buch der classischen Philologie vornehmlich darbringen will, der einstigen Lehre und dauernden Förderung solcher Männer nicht zu unwerth sein.

Marburg, im Februar 1884.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Zusätze und Berichtigungen.

Zu S. 61[1] (Ar. Eth. Nic. I 3, 1069 a 9) vgl. die Anm. S. 314 u. — S. 105[1] Z. 2 l. 1407 statt 1047. — Ebenda Z. 20 ist behauptet, die Verbindung ὁ δέων λόγος sei kaum griechisch. Zwar citire ich selbst S. 254 Philod. π. σ. col. 24[17] δεούσῃ μεταβάσει. Indessen tradirt ist nur ΔΕ....Ι; und möchte auch die Ergänzung richtig sein (cf. ὁ προσήκοντα ποιούμενος ἐπιλογισμόν c. 24[3], δεόντως περιοδεύειν 17[30], δεόντως σημειοῦσθαι 18[15]), so wird man die Möglichkeit des Gebrauchs für Heraklit doch ohne ein Beispiel aus classischer Graecität nicht behaupten dürfen.

I.

Protagoras.

Der Anlass zu einer Neuuntersuchung der antiken Berichte über die Lehren des Protagoras liegt nicht fern, da gerade in jüngster Zeit Bedenken gegen deren Zuverlässigkeit geäussert worden sind, welche beinahe das Recht, der Ueberlieferung noch irgendwie zu trauen, in Frage stellen. Dieselben richteten sich vornehmlich gegen Platons Darstellung und Kritik des theoretischen Theiles seiner Ansichten im Theätet. George Grote war es, der zuerst die Genauigkeit der Berichterstattung wie die Gerechtigkeit der Beurtheilung der betreffenden Lehren des Sophisten durch den dialektisch überlegenen Gegner entschieden bestritt und eine wenngleich unbewusste und absichtslose Verschiebung ihrer ursprünglichen Meinung in deterius voraussetzte. Das wohlverdiente Ansehen des weitblickenden Geschichtsforschers, zugleich der Zusammenhang seiner Behauptung mit der im Kerne gewiss höchst berechtigten Kritik der herkömmlichen Vorstellungen vom Wesen der „Sophistik", gaben seiner Ansicht begreiflicher Weise ein grosses Gewicht namentlich in dem Urtheil derer, welche, wie E. Laas, auch in dogmatischer Hinsicht den Standpunkt des englischen Historikers theilen; auch kann es nicht Wunder nehmen, dass man die Schranken, in welche der Vorgänger seine Behauptung noch eingeschlossen hatte, nicht allzu ängstlich innehielt; dass man kein Bedenken trug, die von jenem noch nicht angefochtene bona fides des platonischen Verfahrens, wenn auch nur in Gestalt eines Verdachts, zu bezweifeln; am wenigsten aber, dass ein noch minder behutsamer Schüler, mala fides einfach voraussetzend, den Beweis für eine gänzliche, und zwar bewusste und beabsichtigte Verkehrung der gegnerischen Meinung fast in

ihr Gegentheil zu führen unternahm. W. Halbfass,[1]) der diese Leistung vollbrachte, hat den Zweifel zugleich auf sämmtliche übrigen Berichte über des Protagoras theoretische Lehren ausgedehnt, indem er wohl annahm, dass die platonische Missdeutung die ganze nachfolgende Literatur zum Nachtheile des Sophisten beeinflusst habe. Seine Aufstellungen namentlich enthalten für jeden, der so weitgehende Behauptungen nicht unbesehen annehmen möchte, das ursprünglich kritische Motiv des Grote'schen Zweifels übrigens wohl zu würdigen weiss, die dringende Aufforderung, aufs neue zu prüfen, ob und in welchen Grenzen die gegen Platon erhobenen Bedenken gerechtfertigt, oder wie die wirklich vorhandenen Schwierigkeiten, welche zu denselben Anlass gaben, etwa anders zu beseitigen sind. Die gegenwärtige Untersuchung ist durch die Arbeit von H. zunächst veranlasst worden und wird auf dieselbe deswegen vorzugsweise kritisch Rücksicht nehmen.[2])

Gleich einige Bemerkungen über den Weg, den unsere Nachforschung wird einzuschlagen haben, lassen sich an eine Kritik des H'schen Vorgehens am einfachsten anknüpfen. Die von ihm vertheidigte Ansicht ist in Kürze folgende.[3]) Von allem, was der Theätet als Lehrmeinung des Sophisten vorträgt und bekämpft, sei als dessen wirkliches Eigenthum einzig der Satz anzusehen:[4]) *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*, soweit wörtlich; nicht mehr

---

1) Die Berichte des Platon und Aristoteles über Protagoras in Fleck.'s Jahrbb. Suppl. XIII, sep. als In.-Diss. Strassb. 1882.

2) Man erwartet vielleicht noch ein genaueres Eingehen auf die gelehrten und gründlichen Untersuchungen von D. Peipers (Die Erkenntnisstheorie Platons 1874) über den Theätet. Indessen will P. von der Frage ausdrücklich absehen, „was der historische Protagoras gelehrt habe und was nicht" (277), während es uns um diesen allein zu thun ist; und wenn er auch trotz dieser Erklärung unsere Frage öfters berührt, so gelangt er doch nicht zu einer so durchgreifenden Entscheidung, zu welcher zustimmend oder ablehnend Stellung zu nehmen nothwendig schiene. Uebrigens möchte ich über das tüchtige Werk damit keinen Tadel ausgesprochen, sondern nur motivirt haben, weshalb von einer mehr speciellen Berücksichtigung desselben hier Abstand genommen worden ist.

3) Die Zusammenfassung am Schluss (Sep.-Ausg. S. 59) ist zu ergänzen durch Abschn. III. der Einleitung. In der Zusammenfassung tritt die theoretische Bedeutung des Hauptsatzes gegen die praktische in einem Grade zurück, wie es der eigenen Meinung des Vf. wohl kaum entspricht.

4) S. 12, 55, 36 f.

wörtlich, aber dem Sinne nach auch noch der Zusatz: *τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.* Nicht auch nur dem Sinne des Protagoras entspreche die ganze Auslegung, welche Platon diesem Satze gibt, soweit ihr die Auffassung zu Grunde liegt, welche überall in engster Verbindung mit dem Hauptsatze auftritt: dass die Wahrnehmung oder Vorstellung des Einzelnen für ihn auch „wahr" (wirklich oder gültig) sei: *οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί.* Protagoras habe am Ende wohl die Wahrheit der einzelnen Wahrnehmung, im Sinne der subjectiven Wirklichkeit, behauptet; aber weder die ausschliessende Geltung dieser Wahrheit für den jedesmal Wahrnehmenden allein, noch die Gleichwerthigkeit jeder Wahrnehmung und Vorstellung in Bezug auf Wahrheit habe er vertreten wollen. Ebensowenig sei sein Eigenthum die Aufstellung, dass das Object der Wahrnehmung keine Existenz habe ausser dem Acte der Wahrnehmung, und am wenigsten die aus heraklitischen Lehren gewonnene Stütze, durch welche Platon den Satz des Protagoras, oder seine Deutung desselben, vorgeblich befestigt, um ihn durch Beseitigung dieser seiner angeblichen Stütze hernach um so sicherer zu stürzen, und die ganze in dieser Absicht von ihm eingeführte und ausführlich entwickelte Vorstellung von dem Ursprunge der Wahrnehmungen. Nicht vom einzelnen Menschen, sondern vom „Menschen als solchen" habe der Satz des Protagoras eigentlich reden wollen. Er wolle besagen: dass „für alle erfahrbaren Dinge der menschliche Geist für die Merkmale der *χρήματα* massgebend" sei, oder dass „durch den Menschen als solchen allen Dingen erst ihre Stelle zugewiesen werde"; dass „der Mensch der Mittelpunkt des Universums" sei. Die Absicht des Satzes war überhaupt weit weniger eine theoretische, insbesondere erkenntnisstheoretische, als eine praktische: er wollte „den Menschen" vorzüglich hinweisen auf die „Ausbildung derjenigen Fähigkeiten und Fertigkeiten, welche für das öffentliche Leben werthvoll sind", ihm abmahnen von der Beschäftigung mit Gegenständen, „die mit den Bedürfnissen und Interessen der Welt in keiner Verbindung stehen".

So die Behauptung. Betrachtet man zunächst das Ergebniss ohne Rücksicht auf den Weg, auf welchem es gewonnen wurde, so möchte wohl nicht leicht Einer, der den Theätet gelesen und

sich vergegenwärtigt hat, von wem und für wen er geschrieben wurde, geneigt sein, demselben einfach beizutreten. Man kann, vielmehr man muss einräumen, und hätte nach Schleiermacher nicht mehr bestreiten sollen, dass Platons Kritik nicht so sehr dem Protagoras in Person, als anderen in seiner Zeit angesehenen Philosophen eigentlich galt, die übrigens dann doch mit Protagoras in irgendeinem Zusammenhange gestanden haben müssen.[1]) Allein unzweifelhaft setzt der Dialog voraus, dass, wie der Autor, so der Leser mit der Schrift des Sophisten wohlvertraut ist.[2]) Platon redet von ihm nicht wie von einem ganz todten Manne, sondern wie von einem Lebendigen, ich meine durch das geschriebene Wort und die Erinnerung seines persönlichen Auftretens noch Fortlebenden ja mächtig Wirkenden; sowie er auch im Menon (91 e) bezeugt, dass derselbe, wie während seiner langjährigen Lehrthätigkeit, so „noch bis auf den heutigen Tag" allgemein in hohem Ansehen stehe.[3]) Platon bringt die protagoreische Ansicht mit anderen, zum Theil offenbar späteren, ziemlich frei in Verbindung, weil er mit ihr zugleich die ganze philosophische Richtung, deren prägnantesten Ausdruck er in ihr findet, bekämpfen will. Dass er aber den historischen Protagoras eigentlich gar nicht, sondern vielmehr einen erdichteten bekämpfe, scheint mir durch den Umstand einfach widerlegt zu werden, dass er den Protagoras selbst redend auftreten, gegen Entstellungen der in seinem Buche niedergelegten Ansichten sich verwahren und auf den authentischen Sinn seiner Worte dringen lässt. Wie ist es denn möglich, diesem Thatbestand gegenüber zu behaupten, das, was Platon den Protagoras lehren lässt, selbst in dieser

---

1) So Peipers, S. 267, und neuerdings F. Dümmler, Antisthenica (Berolini 1882) p. 56: Ac si recte videmur statuere Platonem veterum philosophorum et sophistarum decreta non solere ideo recoquere ut de dudum mortuis vilem reportet triumphum, sed plerumque aequales sub illorum persona latentes refellere, temere etiam huic Protagorae diffidemus et veram eius faciem studebimus detegere.

2) Nicht weniger als achtmal wird auf die Schrift des Protagoras ausdrücklich hingewiesen, 152a 161c 162a 166cd 168d 169e (worüber weiter unten) 170e 171b. Auch Isocr. Hel. 2 setzt die Schriften des Protagoras als allbekannt voraus.

3) Was man doch passender auf die Zeit, an die Platon sich wendet, als auf die fingirte Zeit des Dialogs beziehen wird. Vgl. noch Rep. 600c.

Rede, mit der er gegen Verfälschung seiner schriftlich geäusserten Meinung sich vertheidigt, sei nicht des Protagoras Lehre, sondern Platons Erfindung? Solch betrügliches Spiel mit dem Namen eines allbekannten Autors wäre, ich sage nicht, dem sonstigen Charakter Platons wenig entsprechend, sondern vor allem so sinnlos, wie man es bei einem überlegten Schriftsteller nicht leichthin voraussetzen wird. Dem Vf. freilich ist solches Bedenken nicht aufgestiegen, denn er bemüht sich mit keinem Worte, dem hinlänglich naheliegenden Einwand zu begegnen.

Man kann nicht umhin gegen die Methode einiges Misstrauen zu fassen, welche zu solchem Ergebniss geführt hat. Wie verfährt unser Kritiker? Er construirt sich zuerst eine Vermuthung darüber, wie wohl Protagoras, von Anaxagoras ausgehend — beide verkehrten bei Perikles —, zu einer Behauptung des Wortlauts: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος* kommen konnte, und was demnach diese Worte ihm bedeutet haben mögen. Nachdem sich so eine Auslegung ergeben hat, von der das ganze Alterthum freilich nichts weiss,[1]) erwägt er ferner die Möglichkeit, dass die Deutung Platons, welche der seinigen ziemlich diametral gegenübersteht, auf tendenziöser Entstellung von Platons Seite beruhe, und geht nun darauf aus, Indicien in dessen Darstellung dafür aufzufinden, dass diese Möglichkeit (die einer Unmöglichkeit bereits täuschend ähnlich sieht) wirklich stattgefunden habe. Dabei wird zu Grunde gelegt, dass der protagoreische Satz, immer in der angenommenen Bedeutung, dem Platon bis zu dem Grade habe missliebig sein müssen, dass ihm „jedes Mittel recht“ war (sic! S. 38), ihn seinen Lesern abscheulich zu machen. „Arge Sophistik“, „stillschweigende“ Unterschiebungen, „unter der Hand und auf eigene Faust“ von ihm eingeführte Prämissen, „aben-

---

1) Das aus Arist. 1053 a—b. herausgebrachte „Dementi“ der individualistischen Auffassung des Satzes (p. 49) muss H. selbst mit einem „leider“ zurücknehmen. In der That wäre eine Deutung auf den ἐπιστήμων im Unterschiede vom αἰσθανόμενος von allen Seiten unhaltbar; wird aber der Satz vom Wahrnehmenden verstanden, so ist die individualistische Auslegung nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern entschieden die zunächstliegende, da die individuellen Unterschiede der Wahrnehmung schon seit Heraklit und Melissos das beständig wiederkehrende Thema der Erkenntnisskritik bei den alten Philosophen bilden.

teuerliche", sogar „fast wahnwitzig zu nennende" Uebertreibungen der gegnerischen Ansicht „ins Absurde und Unmögliche", „mehrfache quaternio terminorum", eine fortgesetzte, bewusste Begriffsvertauschung wird dem Platon beinahe auf jeder Seite nachgewiesen; nur so konnte es auch geschehen, dass bis heute die Welt betrogen wurde mit einer Deutung des protagoreischen Satzes, welche von dem ursprünglichen und geschichtlichen Sinne desselben nicht nur abweicht, sondern ihn in sein Gegentheil verkehrt.

Es bedarf wohl nicht vieler Worte, um zu beweisen, dass man so jedenfalls nicht zu verfahren hatte; dass namentlich die in einer so schwerwiegenden Frage doppelt nöthige Unbefangenheit des Urtheils so am ehesten verloren gehen musste. Es gibt nur einen Weg in einer kritischen Untersuchung dieser Art: von dem vorliegenden Berichte war auszugehen, nicht von selbstgemachten Voraussetzungen, denen sich sehr leicht ebenso wahrscheinliche gegenüberstellen liessen. Dieser Bericht war zu analysiren auf die bei dem Schriftsteller leitend gewesene Absicht. Mit umsichtiger Benutzung der Anzeigen, welche die Schrift selbst an die Hand gab, unabhängig jedenfalls von einem mitgebrachten, vielleicht doch einigermassen subjectiven Bilde, das man sich wer weiss woher von seinem Charakter als Mensch und Schriftsteller gemacht hat, war herauszustellen, ob er die fremde Meinung, die er prüft, wahrheitsgemäss zu überliefern und gerecht zu beurtheilen den Willen und die Fähigkeit gehabt hat oder nicht. Und dabei durfte man sich ernstlich besinnen, bevor man auch einem viel Schlechteren als Platon ein Verfahren zutraute, wie H. es bei diesem voraussetzt; nicht als ob das etwas Besonderes wäre, sondern als ob jeder, der so wie Platon mit allen Mitteln einer „überlegenen Dialektik" ausgerüstet war (S. 18), es ähnlich gemacht hätte. Ich müsste mich sehr täuschen, oder das Ergebniss wäre ein anderes gewesen, wenn der Vf. nach solcher Methode, d. h. so verfahren wäre, wie jeder philologische Kritiker es für Pflicht gehalten hätte. Keiner wohl, der Platon unbefangen im Ganzen studirt hat, wird in dem Bilde, welches H. von der schriftstellerischen Absicht entwirft, die bei der Abfassung des Theätet leitend gewesen sei, etwas von dem Geiste des attischen Pilosophen wieder erkennen. Man hat den-

selben bis jetzt, wenn für sonst nichts, doch für einen leidlich planvollen Schriftsteller gehalten; Schleiermachers unvergängliches Verdienst war es, die Ueberlegung, die in seinen Werken allen, im kleinsten wie im grössten, waltet, so kennbar gemacht zu haben, dass es nicht mehr leicht ist, gänzlich darüber hinwegzusehen. Man versuche aber einmal den Theätet von dem Standpunkte zu lesen, auf welchen H. uns stellen will, und man wird die Vorstellung bekommen, dass man es mit einem frevelnden Thoren zu thun habe, nicht mit einem Autor, der die Gewohnheit hatte, sich Rechenschaft zu geben von dem, was er schrieb. Und noch Eines vergesse man nicht in Erwägung zu ziehen, was unser Vf. freilich glaubt vernachlässigen zu dürfen: dass es eine gegnerische Kritik gab, mit der Platon rechnen musste und gerechnet hat. Die wiederholten, gerade im Theätet recht ausführlichen Erörterungen darüber, wie man wissenschaftlich Streit zu führen habe und wie nicht, schliessen es einfach aus, dass Platon in dieser Hinsicht so ganz unbedacht und sorglos auch nur habe verfahren können, wie H. annehmen muss. Man vergegenwärtige sich, dass Platon zunächst für Zeitgenossen, für ein attisches Publicum schrieb; dass dieses Publicum recht viel las und recht frei urtheilte; dass die Sophisten, Protagoras vor allen Anderen, viel gelesene und bewunderte Autoren waren, die Platon schwerlich ungestraft so hätte behandeln können, wie H. es voraussetzt. Gerade die Art, wie Platon im Theätet die Lehren des Protagoras einführt und bestreitet, scheint mir dafür in hohem Maasse beweisend; ich kann in derselben, nach wiederholter Erwägung, nicht nur keine feindselige Absicht, sondern nur ein entschiedenes Bestreben erkennen, dem Gegner so viel als möglich sein Recht zu Theil werden zu lassen.

Doch ich bin schwerlich unbefangen; ich habe vielmehr, wie gewisse „schneidige“ Kritiker mich belehren, eine ganz gefährliche Neigung, die Thatsachen der Geschichte nach meinem Sinne zu drehen und zu deuten. Daher ist es gut, dass meine Auffassung seither von gänzlich unparteiischer Seite eine unerwartete Bestätigung gefunden hat, wodurch zugleich wirklich vorhandene Schwierigkeiten, die eine andere Vorstellung von der Absicht Platons wenigstens erklärlich machen, auf überraschend einfache Weise aufgelöst worden sind. Da die Frage wegen der bona fides

des platonischen Verfahrens natürlich auf die ganze Untersuchung Einfluss hat, so sei dies gleich hier voraus erledigt.

Platons Vorgehen gegen den Sophisten ist gewiss ein auffälliges und einer besonderen Erklärung jedenfalls bedürftig. Sokrates führt den Satz: der Mensch ist das Maass der Dinge, aus dem Buche des Protagoras an und erläutert ihn kurz; er bringt aber alsbald Weiteres damit in Verbindung, wovon er selbst zu verstehen gibt, dass es nicht dem Protagoras, sondern Anderen angehöre, die er mit jenem nur unter dieselbe philosophische Richtung begreift. Er beginnt die so entwickelte, bisher nach Kräften vertheidigte Ansicht zu prüfen; wobei er von jenem Hauptsatze zunächst wieder seinen Ausgang nimmt. Es werden, von 161c ab, Einwendungen gegen denselben vorgebracht, über die man freilich erstaunt, wie roh und unphilosophisch sie sind. Aller Dinge Maass ist der Mensch; warum nicht: aller Dinge Maass ist das Schwein oder der Affe? wo denn freilich bald klar wäre, dass er selbst, Protagoras, den wir wie einen Gott ob seiner Weisheit anstaunten, an Einsicht nicht besser wäre als ein elender Frosch, und jeder von uns nicht geringer als irgend ein Mensch oder auch ein Gott; denn warum sollte der Satz von den Göttern nicht gelten? Die Mitunterredner beide, Theodor und Theätet, verwundern sich, wie Sokrates nun auf einmal spricht von der anfangs vortrefflich ausgeführten und mit allen Gründen gestützten Ansicht. Er beschwichtigt sie: ihr habt euch zu schnell einnehmen lassen; Protagoras, wäre er zur Stelle, oder ein Anderer für ihn, hätte uns rasch widerlegt; lässt darauf den Protagoras selber auftreten und den Angreifern den sehr gegründeten Vorwurf machen, dass sie nicht wissenschaftlich verfahren seien, Ueberredungskünste gebraucht, auf einen betrüglichen Wortschein sich gestützt hätten, statt Beweis und Nothwendigkeit zu erbringen, wie man z. B. in der Geometrie thut. Es werden neue Einwände erhoben, von ganz so sophistischer Art wie die vorigen. Theätet nimmt sie anfänglich wieder für baare Münze; nachdem man aber anscheinend zu einer recht schlagenden Widerlegung gekommen, sagt Sokrates: aber wir haben gewiss wie ein schlechter Hahn unser Siegeslied zu früh angestimmt; wir sind antilogisch verfahren, haben mit dem Gleichlaut der Worte unredliches Spiel getrieben und, da wir doch Philosophen, nicht Klopffechter sein

wollten, in eben dem gesündigt, was wir jenen Weisen immer zum Vorwurf machen. Ohne Zweifel wäre es anders ergangen, wenn der Vater der Lehre noch lebte, nun sie verwaist ist, misshandeln wir sie. Er führt dann selbst die vorher angewandte Schlussweise durch spasshafte Uebertreibung ins Absurdeste, das genügt aber nicht, sondern er trägt dann erst, in der Rolle des Protagoras, seine Sprechweise nachahmend, eine etwas prunkende, doch kluge und wohlberechnete Vertheidigung vor, welche ihm von Theodor, dem Freunde des Sophisten, das gegründete Lob einträgt: recht wie ein Jüngling ja sei er ihm beigesprungen. Wirklich sind nicht nur die vorigen Einwände leicht zurückgeschlagen, ja mit derben Worten als unanständig und unredlich gegeisselt, sondern es sind auch für die principielle Ansicht des Gegners neue Stützen beigebracht worden, welche dessen Position in Platons Sinne nicht unwesentlich verbessern. Die Ueberzeugung des Protagoras erscheint in dieser Schutzrede so wohlbedacht und vortrefflich gemeint, dass es nun wieder schwer hält zu glauben, Platon sei im Kampfe gegen dieselbe von Uebelwollen und fanatischer Erbitterung geleitet gewesen, wie es zuvor den Anschein gewinnen konnte. Was aber das Merkwürdigste: er lässt den Protagoras Grundsätze wissenschaftlicher Polemik aussprechen, welche mit dem eigenen Sinne Platons erweislich genau im Einklang sind, dagegen dem historischen Protagoras kaum zugeschrieben werden können, da sie ganz und gar auf Distinctionen beruhen, die von Platon gegen die Sophisten, insbesondere gegen Protagoras aufgestellt worden sind;[1]) und

1) S. bes. Rep. 454a Symp. 200a Phaed. 92c Men. 75c Phileb. 17a. Es steht dem Meister der Antilogie (Soph. 232d), dem Verächter der Wissenschaften, insbesondere der mathematischen (Prot. 318e, Arist. 998a 3) in der That seltsam zu Gesicht, die geometrische ἀπόδειξις und ἀνάγκη (162e, cf. Rep. 458d 527a 611b etc.), den sokratischen Unterschied von Philosophie und Eristik, dialektischem und antilogischem Verfahren zu vertreten. Kein Zweifel, dass der Sophist auch ernstere Absichten in seinem — sit venia verbo — Philosophiren verfolgte; dass er aber jene Unterschiede, in der Strenge des Gegensatzes wie hier, ausgesprochen und festgehalten habe, hat nach Allem, was wir von ihm und andererseits von Sokrates wissen, keine Wahrscheinlichkeit; es hätte keines Sokrates mehr nach ihm bedurft. Dagegen hat es Sinn, dass Platon dem Protagoras seine Grundsätze philosophischer Erörterung leiht, wo es gilt Angriffe gegen ihn, welche vorgeben philosophisch zu sein und es nicht sind, zurückzuweisen; wohl gar Angriffe eines Sokratikers, s. u.

welche gleichwohl die gegen den Letzteren vorher angewandte Kampfweise durchaus und mit triftigstem Grunde verurtheilen.[1]) Thue nicht Unrecht in wissenschaftlicher Erörterung! Denn sehr widervernünftig ist es doch, vorzugeben, es sei Einem an Rechtschaffenheit etwas gelegen, und dann im Reden nichts als zu betrügen. Betrug nämlich ist es in diesen Dingen, wenn man nicht deutlich unterscheidet, ob man Streitens halber oder in der Absicht der Verständigung sich unterredet; in jenem mag Scherz und Hintergehung erlaubt sein, so viel Einer Lust hat; in diesem hat man ernsthaft zu verfahren, den Mitunterredner zurechtzuweisen, ihm zu zeigen, wie er selbst an seinem Irrthum schuld oder von einem Andern in die Irre geführt ist, sonst zieht man sich selbst gerechten Tadel zu. Man prüfe also des Gegners Meinung, nicht übelwollend und kampfbegierig, sondern friedfertigen Sinnes, *ἵλεῳ τῇ διανοίᾳ*.

Erst nach dieser eindringlichen Ermahnung werden ernsthaftere Einwendungen erhoben; anfänglich noch mit dem Vorbehalt: am Ende thun wir dem Manne Unrecht, und würde er, wenn zugegen, sich noch zu schützen wissen; endlich, da dies beschwerlich wird, erklärt Sokrates, von der Person des Gegners ganz absehen und ferner nur zur Sache sprechen zu wollen (171 d). In der That wird auf Protagoras in Person nur noch einmal, aus besonderem Anlass, Bezug genommen, im Uebrigen bleibt die Erörterung seiner Lehre eine rein sachliche.

Wie hat man das alles nun zu verstehen? Soviel scheint klar: Platon hat ein Exempel darstellen wollen von einer Art der Polemik, die er selbst verwirft, um in Zurückweisung derselben Grundsätze der wissenschaftlichen Auseinandersetzung, die er anerkennt und zur Geltung bringen will, zu empfehlen. Allein wie seltsam, dass diese Grundsätze dem Protagoras in den Mund gelegt werden, um — den Sokrates zu strafen! dass Sokrates gegen den Sophisten ein Betragen annehmen muss, welches er

1) Auch H. hat etwas davon geahnt. Er weist ganz recht zu εἰκότα (162e) auf Phaedr. 267a, um die „Ironie", die darin liege, bemerklich zu machen. Pl. „gestehe" also „zu" (Anm. 135, ähnlich S. 33), dass seine Beweise nicht stichhaltig seien. Er gesteht es zu? Also von Anfang an hat er es wohl nicht so gemeint? Wie unvorsichtig doch, ein Verfahren zu befolgen, von dem man hernach selbst gestehen muss, es tauge nicht! Stümpern begegnet so etwas.

selbst hernach, in des Gegners Namen, als unanständig und unrechtlich verurtheilt! dass Protagoras für die Maximen eines gerechten und wohlwollenden Verhaltens im gemeinschaftlichen Suchen nach der Wahrheit eintreten muss, gegen Sokrates, der eben diese Maximen nicht nur sonst oft, sondern gerade im Theätet, in feierlichster Sprache, mit Appell an die Götter, einschärft (151d, 176c)! Dass hier eine besondere Absicht zu Grunde liegen muss, welche, wenn erkannt, den anscheinenden Widerspruch dieses Vorgehens in Einklang auflöst, fühlt wohl jeder. Die vollständige Aufklärung über diese Absicht danken wir der rühmlichen, aus Anregung H. Usener's hervorgegangenen In.-Diss. von F. Dümmler, Antisthenica (p. 58 ff.); den entscheidenden Wink hatte übrigens Bonitz (pl. St. 2. A. 49 [4]), ja Schleiermacher (Pl.'s WW. 3 A. II[1] 128; Anm. zu 145 z. 6 u. 162 z. 29) bereits gegeben. Die Annahme ist diese: dass durch Sokrates' Mund nicht Platon dem geachtetsten der Sophisten so übel mitgespielt, dass vielmehr Sokrates — vielleicht nur um den jungen Theätet zu „versuchen“ (157c) — eine Weile die Maske eines Anderen vorgenommen hat, der gegen des Protagoras Schrift so illoyale Waffen gebraucht hatte; dem daher auch die derbe Lection eigentlich gilt, welche Sokrates dann, als Protagoras verkleidet, anscheinend sich selbst ertheilt. Sokrates hat also Scherz getrieben; aber, wie gewöhnlich, nicht ohne ernste Absicht. Theätet soll nicht bloss über den Gegenstand (Begriff der Erkenntniss) belehrt, sondern zugleich, ja hauptsächlich, geschult werden in der Unterredungskunst, in der Verständigung über die Begriffe durch wechselseitige Aufklärung. Dazu gehört, dass man des Unterschieds philosophischer Erörterung von sophistischem Wortkampf sich klar bewusst werde; und so ist die mimische Darstellung eines solchen in jenem Scheinangriff auf Protagoras, wie die nachherige Verurtheilung, innerlich motivirt. Indessen, wie sonst oft, so ist auch hier noch eine bestimmtere, nämlich polemische Absicht mitwirkend; die Argumente gegen Protagoras, welche hernach zurückgewiesen und gestraft werden, sind nicht freie Erfindung Platons, sondern denen eines Andern mindestens nachgeahmt, dessen Verfahren zu rügen er eben hier Anlass nimmt. So erhält Alles einen gesunden Sinn und eine verständliche schriftstellerische

Absicht.[1]) Aehnliche Neckereien kennen wir an Sokrates; die nächste Analogie zu unserem Falle bietet der Kratylos, wo Sokrates, hier ganz deutlich in der Rolle eines Andern, tolle etymologische Scherze mit ernster Miene vorträgt, die er hernach selbst, und gewiss nicht bloss „ironisch", ins Lächerliche zieht. Die Maskerade wird diesmal von Sokrates offen eingestanden, 413d, und vollends 411a: „da ich mich einmal in die Löwenhaut gesteckt habe"; und die Löwenhaut weist wohl unwidersprechlich auf Antisthenes, der einen „Herakles" geschrieben und diesen Gewaltigen sich zu seinem Schutzheiligen (mit Wilamowitz zu sprechen) erkoren hatte, ja in Aeusserlichkeiten ihn zu imitiren schien. Antisthenes ist es, der im Theätet schon anfänglich, bei der Einführung der Lehre der Protagoreer, ferngehalten wird als der Profane, der rohe Materialist, der für deren Feinheiten zu handfest, dem jene als die „Anständigeren" weit vorzuziehen seien (156a); wobei schwer begreiflich, wie man an Demokrit nur je hat denken

---

1) Steinhart freilich (Pl.'s WW. III 209[53]) fände es „gar ungeschickt, wenn Platon hinter den wohlbegründeten (!) Angriffen, die Sokrates auf die Lehre des Protagoras in der ihm eigenen derben Weise (!) macht, eine Anspielung auf ungerechte und unhöfliche Angriffe seiner eigenen Gegner, seine Selbstvertheidigung dagegen hinter einer Vertheidigung des Protagoras versteckt hätte." — Ich gebe zu, dass diese Annahme Schleiermacher's etwas gezwungen ist; die von Bonitz aufgestellte, von Dümmler bewiesene ist einfacher. Auch Grote (Pl. II. 368 z) sucht, Stallbaum's gegründeten Bedenken gegenüber, aufrecht zu halten, dass die ganze platonische Argumentation ernst zu nehmen sei; er will sogar die Etymologien des Kratylos nicht für Scherz gelten lassen und verwahrt sich überhaupt dagegen, dass man Platon Spass machen lasse „for the purpose of exonerating him from the reproach of bad reasoning and bad etymology, at the cost of opponents 'inauditi et indefensi'". — Nun, „der Mensch ist das Maass der Dinge", in Geschmackssachen namentlich; und es sind die schlechtesten Humoristen nicht, denen es begegnet, dass man ihren Humor für Ernst nimmt. In England steckt man sich wohl auch mit ganz ernsthafter Absicht in ein Löwenfell, oder versucht den Andern anzuführen (ἐξαπατήσαιμι), nachdem man ihm vorher gesagt, man werde es thun. Uebrigens haben wir objectivere Beweise als die des ästhetischen Sinns für den Unterschied von Ernst und Spass; haben die bis ins Einzelste genaue Uebereinstimmung jenes platonischen Vorgehens mit dem, welches uns so oft an den „Sophisten" abschreckend dargestellt wird; und haben die nicht minder genaue Uebereinstimmung der Tadelworte des Protagoras mit den Grundsätzen, welche sonst die des Sokrates-Platon sind.

können.[1]) Nur auf denselben kann aber auch die nachfolgende Parodie bezogen werden. Einzig auf den Urheber des Kynismus und seine oft getadelte banausische Art passt die Uebertragung des protagoreischen Satzes vom Menschen auf das Schwein und den Affen, nebst der Entgegnung, die darauf erfolgt; passt das *ἀλεκτρυόνος ἀγεννοῦς δίκην* zu früh angestimmte Siegeslied und die ganze Reihe von Prädicaten, welche die Kampfwuth des Getadelten zeichnen, deren auffallende Uebereinstimmung mit der unstreitig auf denselben Gegner zu beziehenden Charakteristik des sauberen Brüderpaares Euthydem und Dionysodor schon Bonitz bemerkte; passt endlich diese ganze Vorlesung über den Anstand in der Polemik, wenn man sich namentlich erinnert, dass Platon selbst von dem Manne Angriffe jener ungesitteten Art erfahren hatte. Auch sonst ist es nicht die Gewohnheit Platons, Sittenpredigten so ins Allgemeine zu Nutz und Frommen des Lesers zu erlassen; auf eine bestimmte polemische Absicht, und zwar gegen einen Zeitgenossen, war in jedem Falle zu schliessen. Ich lege kein Gewicht auf die überredende Vermuthung Dümmler's, dass es gerade die *Ἀλήθεια* des Antisthenes war, welche die von Platon gerügten Angriffe auf des Protagoras gleichnamige Schrift enthielt; die beste Beglaubigung der Hypothese ist für mich, dass sie den gegen Platon erhobenen Verdacht gänzlich entkräftet, als habe er in leidenschaftlicher Heftigkeit seinem Gegner übler mitgespielt, als er vor jenen Grundsätzen der Redlichkeit und des Wohlwollens in Erforschung der Wahrheit, die er so oft, und mit so feierlichem Nachdruck und so unverkennbarer Absichtlichkeit gerade im Theätet betont, hätte verantworten können. Die Vorstellung, als habe Platon dem Protagoras nicht Gerechtigkeit widerfahren lassen w o l l e n, verliert jede greifbare Stütze; vielmehr er ist es jetzt, der den Gegner gegen üble Behandlung von Seiten eines Dritten in Schutz nimmt und sich seinerseits bemüht zeigt, seine Ansicht in dem besten (natürlich nach seiner Auffassung besten) Sinne zu nehmen, den sie zulässt. Der Zweifel gegen die bona fides der platonischen Kritik lässt sich nicht leicht mehr behaupten, und die Frage bedarf einer Neuuntersuchung, welche von der Voraussetzung von Gehässigkeit auf Platons Seite

1) S. Dümmler 51 ff. und unseren vierten Aufsatz.

vorläufig ganz abzusehen hat. Wie dadurch die ganze Aufgabe sich einfacher gestaltet, wird der Leser selbst bemerken; um übrigens jeden Schein von Parteilichkeit auszuschliessen, werde ich von Dümmler's Hypothese in der weiteren Argumentation keinen Gebrauch machen.

Nach diesen allgemeinen Feststellungen kann über den Weg, den unsere Untersuchung zu nehmen hat, wohl kein Zweifel mehr obwalten. H. selbst hat im Einzelnen genauer als ein Theil seiner Vorgänger beobachtet, dass Platon keinesfalls beabsichtigt haben kann, Alles, was von der ersten bis zur letzten Nennung des Protagoras (152a—183c) von ihm angeführt und bekämpft wird, für dessen authentische Lehre auszugeben; es wäre, wenn man dies bemerkte, wohl methodisch gewesen, erst die Untersuchung, wieviel wir, nach Platons eigenen Andeutungen, für Eigenthum des Sophisten halten sollen, im Ganzen voraus zu erledigen, bevor die weitere Frage erhoben wurde, ob Grund vorhanden, die Treue seiner Berichterstattung und die Genauigkeit seiner Auslegung, auch innerhalb dieser Grenzen, zu bezweifeln. Dies wird nun einfach unser Verfahren sein müssen; wo die Beobachtungen von H. uns dabei zu Statten kommen können, werden wir sie gewissenhaft benutzen.

Der Theätet enthält, soweit er uns angeht, Platons Auseinandersetzung nicht mit Protagoras allein, sondern mit einer sensualistischen Fassung des Erkenntnissbegriffs überhaupt; Protagoras ist ihm jedoch der achtungswertheste Vertreter dieser Richtung. Die Frage, welche der Dialog nicht direct beantworten, nur zetetisch behandeln will, lautet: was ist Erkenntniss? nämlich nicht diese oder jene, sondern Erkenntniss überhaupt, nach dem gemeinschaftlichen Fundamente ihrer Wahrheit. Darauf hat Theätet die Antwort versucht: Sinneswahrnehmung ist Erkenntniss. Das ist keine üble Lehre, sagt Sokrates, sondern sie trifft gewissermassen zusammen mit dem Satze des weisen Protagoras: aller Dinge Maass (die Norm ihrer Erkenntniss) ist der Mensch; dessen, was ist, dass es ist; dessen, was nicht ist, dass es nicht ist (152a). Der Satz besage nämlich: ein Jedes sei für einen Jeden, was es ihm erscheint; der Wind z. B , der dem Einen kalt, dem Andern warm scheint, sei auch kalt, wem er kalt, warm, wem er warm erscheint, an sich aber, *αὐτὸ ἐφ᾽*

ἑαυτό, keins von beiden. Erscheinung, heisst es ferner, und Wahrnehmung ist wohl dasselbe, also ist, dem Satze des Protagoras zufolge, die Wahrnehmung *τοῦ ὄντος ἀεὶ καὶ ἀψευδής,* folglich, so wie Theätet gewollt, Erkenntniss.[1])

Schon hier ist zu fragen: wieviel gehört dem Protagoras, wieviel der Folgerung Platons an? Seine eigenen Andeutungen lassen darüber keinen Zweifel: Folgerung Platons ist, dass *αἴσθησις* = *ἐπιστήμη* sei; auch der Satz, welcher die Folgerung vermittelt, die Gleichung nämlich von *φαίνεσθαι* und *αἰσθάνεσθαι* (pass.), könnte noch ihm angehören; das Uebrige (von *φησὶ γάρ που* bis *ναί*) gibt Platon unbedingt als Lehre des Protagoras; es muss ebenso, dem genauen Wortsinn, ich sage nicht, auch dem Ausdruck nach, in seinem Buche gestanden haben. Man achte auf die Einführungsformeln: *φησὶ γάρ που . . . ἀνέγνωκας γάρ που; ἀνέγνωκα καὶ πολλάκις. οὐκοῦν οὕτω πως λέγει . . . λέγει γὰρ οὖν οὕτως. εἰκὸς μέντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληρεῖν· ἐπακολουθήσωμεν οὖν αὐτῷ . . . πότερον οὖν . . ἢ πεισόμεθα τῷ Πρ. κτλ.*[2]) Und man achte auf die Consequenz, mit der Platon den Satz überall, wo er ihn nur erwähnt, auf den Einzelnen und seine Wahrnehmung, Vorstellung oder Ansicht (*αἴσθησις, φαντασία, δόξα*) bezieht. So Crat. 385e *πότερον καὶ τὰ ὄντα οὕτως ἔχειν σοι φαίνεται, ἰδίᾳ αὐτῶν ἡ οὐσία εἶναι ἑκάστῳ, ὥσπερ Πρ. ἔλεγε λέγων π. χρ. μ. εἶναι ἀ., ὡς ἄρα οἷα μὲν ἂν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα εἶναι, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δ' ἂν σοί, τοιαῦτα δ' αὖ σοί· ἢ ἔχειν δοκεῖ σοι αὐτὰ*

---

1) Die Lesung ὡς ἐπιστήμη οὖσα ist nicht anzufechten; man verstehe: „wie wenn sie Erkenntniss wäre," d. h. so wie es gefordert ist, wenn sie Erkenntniss sein soll. Eine Analogie findet sich z. B. Ar. phys. III 4 203b 8 ὡς ἀρχή τις οὖσα, wo man nach dem Sinne erwartete ὥστε ἀρχή τις εἶναι, denn es soll nicht bewiesen werden, dass das Princip unendlich, sondern dass das Unendliche Princip ist; s. Neuhäuser Anaximander p. 29 [1].

2) Es gehört die ganze Voreingenommenheit eines Halbfass dazu, in einem der Frage beigefügten που oder πως den Beweis zu finden, dass das Gefragte bei Pr. nicht so gestanden habe, sondern von Pl. in seine Worte hineingelegt werde (S. 12, vgl. 37[115]). Spricht die Frage, nach attischer Gewohnheit, in nicht ganz decidirtem Tone, die Antwort lautet doch bestimmt: Pr. sagt so. H. vergisst, dass dem Leser die Schrift des Pr., nach Platons Voraussetzung, vorliegt, und er sich also selbst überzeugen kann, ob seine Meinung richtig wiedergegeben sei oder nicht.

αὐτῶν τινὰ βεβαιότητα τῆς οὐσίας; 386 c *εἰ Πρ. ἀληθῆ ἔλεγε καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀλήθεια* (s. u.), *τὸ οἷα ἂν δοκῇ ἑκάστῳ τοιαῦτα καὶ εἶναι.* d: *ἑκάστῳ ἰδίᾳ ἕκαστον τῶν ὄντων.* Theät. 160 c *καὶ ἐγὼ κριτὴς κατὰ τὸν Πρ.* 161 c *τὰ μὲν ἄλλα μοι πάνυ ἡδέως εἴρηκεν, ὡς τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι· τὴν δ' ἀρχὴν τοῦ λόγου τεθαύμακα κτλ.* Protagoras selbst 166 d: *ἐγὼ γάρ φημι τὴν ἀλήθειαν ἔχειν ὡς γέγραφα· μέτρον γὰρ ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ μή.* 170 a *τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναί φησί που ᾧ δοκεῖ; φησὶ γὰρ οὖν,* wo gleich vorher gesagt ist, es solle das Zugeständniss, dass der Satz einer Einschränkung doch bedürfe, *μὴ δι' ἄλλων, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐκείνου λόγου* [1]) abgeleitet werden, damit nicht Jemand einwende, man habe im Namen des Sophisten eingeräumt, was dieser vielleicht selbst nimmer anerkannt hätte. Dem allen gegenüber die Beziehung des *μέτρον ἄνθρωπος* auf den Einzelnen bestreiten zu wollen, ist mindestens kühn. Der Wechsel von *φαίνεσθαι, αἰσθάνεσθαι, δοκεῖν* berechtigt dazu nicht. Klar ist zwar nach allen Berichten — und die Verbindung, in welche Platon die These des Protagoras mit der Antwort des Theätet bringt, wird auch nur so verständlich —, dass sein Satz von der unmittelbaren Wahrnehmung zunächst gelten wollte; klar ist ferner, dass der Sophist, was von dieser galt, auf Wahrnehmungsurtheile, wie

---

1) Nicht durch andere Argumente als die seiner Schrift; anders können die Worte nicht verstanden werden; vgl. Bonitz, pl. St. 51, 64^{24}, 81^{54}. Schon 168 d weist τὰ ἑαυτοῦ, τὸν αὑτοῦ λόγον auf die Stelle zurück, wo Pr. sich auf seine συγγράμματα bezieht; und zum Ueberfluss beruft sich Pl. in dem folgenden Argument wiederholt auf die Schrift selbst (170 e τὴν ἀλήθειαν ἣν ἐκεῖνος ἔγραψεν, 171 b ἐξ ὧν γέγραφε, c ἡ Πρ. ἀλήθεια). Dass ὁ Πρ. λόγος einige Male das Dictum π. χρ. μ. ἄ. speciell meint, ist richtig, daraus aber zu folgern, dass nur dies eine Dictum der Schrift selbst entnommen sei, ist eine von den Uebereilungen, an die man bei H. gewöhnt ist (S. 12, 55 „das einzige authentische Bruchstück"; und namentlich 36 f). Vielmehr, wenn Sokrates sagt: „das Uebrige hat mir an Pr. wohl gefallen, z. B. . . ., nur über den Anfang seines λόγος habe ich mich gewundert, dass er nicht seine „Wahrheit" so begonnen hat: aller Dinge Maass ist das Schwein," so wird doch jeder unter dem λόγος nicht das Dictum, sondern die ganze Darstellung verstehen, deren Anfang dasselbe bildete. Ὁ Πρωταγόρου λόγος kann Verschiedenes bedeuten; einmal den „Satz," d. h. den Hauptsatz, welcher das Thema der ganzen Erörterung bildete; dann aber auch die ganze Lehre, so wie sie in dem Buche niedergelegt war, den Inhalt seiner Schrift, seine ἀλήθεια.

„dies ist weiss“, ebenso unbedenklich wird übertragen haben, wie Platon selbst in der letzten Begrenzung des Satzes (179 c) formulirt: *περὶ δὲ τὸ παρὸν ἑκάστῳ πάθος ἐξ ὧν αἱ αἰσθήσεις καὶ αἱ κατὰ ταύτας δόξαι γίγνονται κτλ.* . Gibt aber Platon, vor dieser Begrenzung, welche offenbar nicht dem Protagoras entlehnt, sondern sein Eigenthum ist, dem Satze durchweg auch Anwendung auf *δόξαι* (Vorstellungen oder Urtheile) ohne Unterschied, so ist das Mindeste, worauf wir zu schliessen haben, dass Protagoras eine genaue Grenze zwischen Wahrnehmung und Urtheil, Wahrnehmungsurtheil und Urtheil überhaupt, nicht gezogen, und somit zu der platonischen Kritik, welche die Nichtbeachtung dieser Unterscheidungen betrifft, freilich Anlass gegeben hatte. Platon gibt die bestimmte Einschränkung auf die unmittelbare Wahrnehmung und das ihr gemässe Urtheil als sein Eigenthum: das „Zugeständniss,“ dass der Satz dieser Einschränkung bedürfe, wird dem Protagoras erst abgenöthigt, indem ihm bewiesen wird, dass derselbe in seiner unbeschränkten Anwendung auf unmögliche Consequenzen führt; Platon hat aber noch Bedenken, ob der Gegner, wenn er am Platze wäre, nicht einen Weg finden würde, der Einräumung zu entrinnen; und da man ihn um seine Meinung einmal nicht mehr befragen kann, so erklärt er endlich, davon, wie Protagoras es gemeint, ganz absehen zu wollen, und entscheidet, bloss für seine Person,[1]) dass der Satz allenfalls nur in der angegebenen Begrenzung haltbar sei. Ich schliesse: ein bestimmter Aufschluss darüber, wie Protagoras sich entschieden haben würde, war aus dessen Buche nicht zu gewinnen; dasselbe hatte also wohl ebenso wie Platon, wo er darüber berichtet, von *φαίνεσθαι, δοκεῖν* und *αἰσθάνεσθαι* ohne feste Begriffsbestimmung geredet. Und in der That, wenn schon der Hauptsatz „den Menschen“, ohne Unterscheidung, zum Maasse des Seins und Nichtseins „aller Dinge“, ohne Unterscheidung, macht, so ist die Deutung auf die beliebige Ansicht eines beliebigen Subjects mindestens nicht ferngehalten. Nicht Platon allein, auch Demokrit, der sich (nach Sext. log. I 389) des gleichen Argumentes gegen den Satz bediente, fand ihn gerade in diesem Sinne angreifbar. Wie diese beiden Gegner, so versteht ihn aber auch

1) 171 d ἀλλ' ἡμῖν ἀνάγκη χρῆσθαι ἡμῖν αὐτοῖς (vgl. 171 e mit 179 c.)

der freundlich gesinnte, skeptische Berichterstatter (Aenesidem) bei Sextus l. I 60, welcher den demokriteisch-platonischen Einwand offenbar nicht gelten lässt, sondern, von seinem Standpunkt triftig, zurückweist (61), und den Satz dennoch auf φαντασίαι und δόξαι, τὸ φανὲν ἢ δόξαν τινί, ohne Unterschied, deutet; er bezieht sich dabei auf die Schrift des Protagoras unter einem Titel, den Platon nicht kennt, ist also schwerlich nur diesem in seiner Auffassung gefolgt. Endlich wird der Streitsatz des Antisthenes (D. L. IX 53), dass es „nicht möglich sei zu widersprechen", — denn eines Jeden Aussage beziehe sich auf seine Vorstellung, jede Vorstellung aber sei als solche wahr und gültig für den, der sie hat, — einstimmig von Platon (Euthyd. 286c 288a) und Isokrates (Hel. in.), einem Gegner des Antisthenes und des Platon, aber Verehrer des Protagoras, auf diesen als Urheber zurückgeführt; wie denn auch die unmittelbaren Voraussetzungen dieses Satzes (s. Pl. Euth. l. c.) in der Vertheidigungsrede des Protagoras diesem von Platon direct in den Mund gelegt werden, Theaet. 167a: *οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατὸν δοξάσαι*, d: *οὐδεὶς ψευδῆ δοξάζει*. Die antisthenische Folgerung ist aber wieder nur verständlich aus einer so allgemeinen Fassung des Hauptsatzes, welche die Beziehung auf jede Ansicht jedes Beliebigen offen liess. Man wendet vergebens ein, dass die Behauptung, in dieser Allgemeinheit ausgesprochen, zu absurd sei, um einem denkenden Manne zugeschrieben zu werden. Erstlich schafft man mit Argumenten dieses Stils die einstimmige und entschiedene Aussage aller Zeugen, freundlicher wie feindlicher, nicht weg; und sodann darf auch wohl erinnert werden, dass üderhaupt kein Philosoph vor Platon, soviel bekannt, zwischen *αἴσθησις* und *δόξα* genau unterschieden hat; Demokrit namentlich, der von Protagoras herkommt und ihn keineswegs bloss angreift, sondern wichtige Lehrsätze mit ihm theilt, betrachtet, wie in der Bestreitung des Protagoras so in seinen eigenen Aufstellungen, *αἴσθησις* und *δόξα* unbefangen als Eins, erklärt die wahrnehmbare Qualität für *νόμῳ* (= *κατὰ δόξαν*) *ὄν* (Sext. l. I 135) oder auch direct für *δόξις ἐπιρυσμίη ἑκάστοισιν* (137), stellt also, ganz wie schon die Eleaten, Sinneserscheinung und trügliches Meinen in eine Linie; schwerlich aber würde Demokrit eine wichtige Distinction so auffallend vernachlässigt haben, welche

Protagoras bereits gemacht hatte. Man lässt also den Protagoras nicht einen ungeheuerlichen Unsinn behaupten, sondern ihn nur ebenso ungenau sprechen, wie selbst die besten der vorplatonischen Philosophen, wenn man, mit Platon und aller Ueberlieferung im Einklang, annimmt, er habe einen erkenntnisstheoretischen Unterschied zwischen *αἴσθησις* oder *φαντασία* und *δόξα* nicht gemacht, und so, was von der ersteren mit gutem Sinn gesagt werden konnte, in der Art ausgesprochen, dass die unterschiedslose Beziehung auch auf die letztere nicht ausgeschlossen war. Platon sagt nirgend, Protagoras habe ausdrücklich jede auch ganz grundlose Meinung jedes Beliebigen für gültig erklärt, sondern nur, er habe dieser bedenklichen Consequenz nicht vorgebeugt, man müsse es also für ihn thun. Ich kann darin nicht feindliche Arglist, sondern nur das Bestreben erkennen, der Meinung des Protagoras zu Hülfe zu kommen; allerdings, wo es nöthig, auch mit einschneidender Kritik.

Soviel voraus zur Rechtfertigung der platonischen Deutung des protagoreischen Hauptsatzes und der Verbindung desselben mit der These des Theätet. Platon verknüpft denselben ferner mit der herakliteischen, eigentlich aber, wie er meint, von den Alten insgesammt mit Ausnahme der Eleaten angenommenen Voraussetzung, dass alle Dinge in einem beständigen Fluss des Werdens und der Veränderung begriffen, Nichts fest und beharrend, also eigentlich gar kein Sein, nur ein Werden sei. Beide Lehren treffen nicht nur in der Consequenz zusammen, ein Sein „an sich", d. h. ein in absoluter Identität Beharrendes, eine eleatische *οὐσία* auszuschliessen; sondern der Zusammenhang wird noch strenger und tiefer begründet. Nämlich wenn alle Dinge, so sind auch alle Wahrnehmungen in continuirlichem Fluss, sind oder werden andere und andere nach den unterschiedenen Subjecten und subjectiven Zuständen, ja Momenten; und so folgt — wenn, nach Theätet, Wahrnehmung Erkenntniss ist —, dass mit der Wahrnehmung auch Erkenntniss und ihre Wahrheit wechselnd und fliessend, für Jeden in jedem Moment eine andere ist, auch keine Wahrnehmung oder Vorstellung mehr Recht hat als die andere, sondern jede nur gilt dem jedesmal Vorstellenden unter den jedesmaligen Bedingungen seiner Vorstellung, nicht weiter; was ja auch die Meinung des Protagoras sei. Also der Heraklitismus,

in sensualistischer Wendung, ergibt als Consequenz den Protagoreismus, der Fluss aller Dinge erklärt die grenzenlose Relativität aller Vorstellungen, welche der Satz des Protagoras ausspricht.[1])

Dies nach Platons Ausführung (152c — 160e) das sachliche Verhältniss der drei Thesen: des Theätet, dass Wahrnehmung Erkenntniss, des Protagoras, dass der Dinge Maass der Mensch, der Herakliteer und der Uebrigen, dass Alles im Flusse sei. Es fragt sich: welches historische Verhältniss unter denselben drei Behauptungen setzt Platons Darstellung voraus? Hat er sie in dieser Verknüpfung in der Schrift des Protagoras vorgefunden oder sie erst selbst so verknüpft? Die Antwort ist auch hier durch eigene Andeutungen Platons bestimmt vorgeschrieben. Er hält nämlich die drei Sätze, bei der ersten Einführung (151e ff.) wie bei dem nachherigen Rückblick (160d—e) mit aller Deutlichkeit auseinander; er zeigt durch eine längere Deduction, wie sie sich unter einem Gesichtspunkt vereinigen lassen und sich gegenseitig zur Stütze dienen; dass sie historisch, dass sie insbesondere bei Protagoras so verbündet aufgetreten seien, sagt er nicht nur nicht, sondern seine Darstellung lässt auf das Gegentheil sicher schliessen.

Erstlich den Satz, dass Wahrnehmung Erkenntniss sei, trennt er durchweg deutlich, als Satz des Theätet, von denen des Protagoras und der Herakliteer: so 152a *(τρόπον δέ τινα ἄλλον)*, 157c *(τὸ σὸν δόγμα)*, 160d, 164d, 168b (im Namen des Protagoras selbst: *σκέψει τί ποτε λέγομεν . . καὶ ἐκ τούτων ἐπισκέψει)*, ferner 163a, 183a und c. Um dieses Satzes willen

1) Man beachte die Zurückbeziehung von 156a (ἃ νύνδη ἐλέγομεν) auf 153d (ὑπόλαβε), von 157a (ὃ δὴ καὶ τότε ἐλέγομεν — ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἐλέγομεν) auf 152d, woran ebenfalls 153e (ἑπώμεθα τῷ ἄρτι λόγῳ) anknüpft. — Die σημεῖα ἱκανά (153a — d) hielt schon Schleiermacher mit Recht nicht für ernsthaft, sondern für Anspielung auf Beweise, deren ein Anhänger dieser Richtung sich bedient hatte; so ebenfalls Dümmler 36f., der auch hier an Antisthenes denkt. Auch Halbfass (24 f.) erkennt die scherzhafte Absicht der Argumente, seine Deutung derselben ist ansprechend, trifft aber doch nur auf einen Theil zu; auch kann, was protagoreisch scheint, sehr wohl auf Spätere sich beziehen, welche die protagoreischen Sätze sich angeeignet hatten. Gerade die Empfehlung von μάθησις und μελέτη wiederholt sich bei den Nachfolgenden, die von den „Sophisten" gelernt haben (z. B. Isokrates), bis zum Ueberdruss.

werden die Ansichten des Protagoras sowie der Herakliteer herbeigezogen, aber er selbst wird weder jenem noch diesen von Platon zugeschrieben. Es hat auch keine Wahrscheinlichkeit, dass Protagoras seine Frage auf *ἐπιστήμη* als solche gerichtet habe; während er seine Behauptung allerdings frank und frei als „die Wahrheit" hingestellt haben muss[1]) und den Menschen zum Richter macht über *ὄντα* und *μὴ ὄντα*. Mit gutem Grunde gilt der Begriff *ἐπιστήμη* als Errungenschaft der Sokratik.

Aber auch, was von der herakliteischen Stütze zu halten ist, welche Sokrates der Lehre des Protagoras gibt, lässt Platon keineswegs ganz im Dunkeln. Dass in der Schrift des Protagoras davon schwerlich etwas zu finden war, scheint aus 152c und 156e direct zu folgen,[2]) wenn Sokrates sagt: wohl nur uns dem grossen Haufen hat Protagoras es so gesagt, den Schülern aber insgeheim wird er die rechte „Wahrheit" kundgethan haben, und: wirst du mir Dank wissen, wenn ich die verborgene „Wahrheit" des namhaften Mannes — vielmehr der Männer — auskundschafte, und ihr Mysterium dir verrathe? Von einem Geheimniss kann doch nicht die Rede sein, wenn das, was so eingeführt wird, in dem Buche des Protagoras für Jeden zu lesen stand; vielmehr, wenn Platon sich erst mit aller Bestimmtheit auf das Buch, in der Voraussetzung dass Jeder es kenne, dann in so mysteriöser Weise auf die geheime Lehre „des Mannes oder vielmehr der Männer" bezieht, so scheint mir klar: Protagoras hatte in seinem Buche so nicht gelehrt, sondern vielleicht Andere, die es immerhin von ihm haben mochten. Dies wird nun auch durch alle sonstigen Umstände nahegelegt. Protagoras schliesst sich in seiner Vertheidigungsrede dem *πάντα κινεῖσθαι* zwar auch

---

1) S. bes. 166d τήν ἀλήθειαν ἔχειν ὡς γέγραφα, ferner 161c, 162a, 170e, 171c, Crat. 386c, 391c. Ueber den Schrifttitel Ἀλήθεια s. den Schluss der Abhandlung.

2) Auch 179d, wo er auf die Vertheidigungsrede zurückblickt, sagt Pl. nicht, dass Pr. die herakliteische Lehre als Stütze gebraucht habe; vgl. ὁ ὑπὲρ Πρ. λόγος mit 171e ᾗ ἡμεῖς ὑπεγράψαμεν βοηθοῦντες Πρ., 169d ἡμεῖς βοηθοῦντες ὑπὲρ αὐτοῦ ξυνεχωρήσαμεν. Die folgende Erörterung sieht von Pr. gänzlich ab, redet nur von den Herakliteern und hernach (182a ἐλέγομεν φάναι αὐτούς cf. 156d, 159d) von den κομψότεροι, die von Pr. von Anfang an getrennt wurden. Vgl. Peipers 296, 682 ff.

an, aber man beachte, dass er hier allein im Plural spricht (168b τί ποτε λέγομεν), während er vorher immer sehr bedeutend im Singular mit ἐγὼ redete; er spricht also wenigstens hier nicht für sich allein, sondern für die Seinigen mit; wobei völlig offen bleibt, wieweit er sich auch im Einzelnen mit ihnen identificiren will. Platon schreibt nun ja die Annahme des Werdens den früheren Philosophen allen mit alleiniger Ausnahme der Eleaten zu; so allgemein also wie allen Uebrigen, wie im Scherz[1]) selbst dem Homer (152e) und noch Aelteren (179e), will er sie dem Protagoras allerdings zugeschrieben haben; dagegen die ganze nähere Ausführung dieser Ansicht und die Unterstützung des protagoreischen Satzes durch dieselbe führt er nirgend auf Protagoras direct zurück. Man würde auch ohnehin schliessen, dass die Entgegensetzung von οὐσία und γένεσις in der radicalen Fassung (152d): ἔστιν οὐδέποτε οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται, von ihm nicht behauptet worden sei; denn gar zu bestimmt redet sein Hauptsatz von ὄντα und μὴ ὄντα, wo man γιγνόμενα und μὴ γιγνόμενα erwartet hätte; und in seiner Selbstvertheidigung will er darauf ausdrücklich kein Gewicht legen, ob man γίγνεσθαι oder εἶναι sage (166c). Hingegen weiss man, welche Bedeutung dieser Gegensatz, von den Eleaten her, für Platon gewann, und begreift, weshalb er des Protagoras Meinung mit demselben vornehmlich in Beziehung setzt.

Andererseits hat man nicht nöthig, jeden historischen Grund dieser Beziehung zu leugnen. Sah der Sophist in den Wahrnehmungen der Sinne das alleinige Fundament der Wahrheit, setzte er nicht, mit den Eleaten oder mit Demokrit, einen λόγος zum Richter über die Wahrheit der Sinne, so konnte er schon eine οὐσία als Verstandesobject nicht anerkennen; die Leugnung der eleatischen οὐσία,[2]) der „an sich selbst" erkennbaren Sache, wies ihn aber allein schon auf das Bündniss Heraklits an. Auch lässt seine Fassung der Antithese gegen die eleatische Seinslehre — Nichts, was wir vorstellen, ist „an sich," sondern ein

1) cf. 160d, 179e, 180d, Crat. 402bc, Stallb. p. 12, Dümmler p. 36 sq.

2) Welche durch das freilich nicht unverdächtige Zeugniss des Porphyr (Euseb. pr. ev. X 3) bestätigt werden würde. Näheres über die Frage hernach.

Jedes für den der es vorstellt das als was er es vorstellt[1]) — sich aus Heraklit fast direct ableiten; schon dieser hatte gelehrt, es sei dasselbe in entgegengesetzten Beziehungen auch Entgegengesetztes, dem Kranken z. B. ein Andres als dem gesunden u. s. f., was mit Protagoras so nahe zusammentrifft, dass sein Ausgehen von Heraklit dadurch allein, ganz abgesehen von Platons Zeugniss, höchst wahrscheinlich wird. Der übermächtige Einfluss des Gegensatzes der Seins- und Werdenslehre ist in allen gleichzeitigen philosophischen Richtungen, auch bei Ps.-Hippokrates (de nat. hom.), auch bei Halbphilosophen wie Xenophon, wie Isokrates, bei „Sophisten" wie Gorgias zu spüren; geradezu auffallend wäre es, den einzigen Protagoras von diesem Einflusse unberührt zu finden. Und so behält sein Zusammengehen mit Heraklit und verwandten Richtungen, seine polemische Stellung gegen die Eleaten die höchste innere Wahrscheinlichkeit, und die Zusammenstellung seiner These mit der Flusslehre ihr gutes historisches Recht, wenn auch, nach dem Gesagten, die ganze nähere Ausführung der protagoreischen Lehre auf der Basis der herakliteischen (152d und 156a sqq.) ihm direct nicht zugeschrieben werden darf.

Irgendwelche bestimmte Vertreter übrigens muss man für die so ausführlich vorgetragene Theorie doch annehmen; es wäre höchst seltsam, wenn Platon das alles ad hoc erfunden haben sollte, entweder (wie Sokrates sagt), um die Meinung des Protagoras erst nach Möglichkeit zu stützen, bevor er sie angriff, oder (wie Kritiker verstehen) sie nachher nur desto mehr ad absurdum zu führen. Wie wenn er jede derartige Deutung recht ausdrücklich hätte abwehren wollen, lässt er den Sokrates sagen (157c): du vergissest wohl, lieber Theätet, dass ich selbst von diesen Sachen nichts verstehe noch für mein Eigen ausgebe, sondern nur um dir Geburtshilfe zu leisten, dich bespreche, *καὶ*

---

1) 152b πότερον οὖν τότε αὐτὸ ἐφ' ἑαυτὸ τὸ πνεῦμα ψυχρὸν ἢ οὐ ψυχρὸν φήσομεν, ἢ πεισόμεθα τῷ Πρ. ὅτι τῷ μὲν ῥιγῶντι ψυχρόν, τῷ δὲ μὴ οὔ; — Dies gehört noch nicht zu der angeblichen Geheimlehre des Pr., welche man ihm selbst zuzuschreiben mit Recht Bedenken trägt, sondern zu dem, was er ἡμῖν τῷ πολλῷ συρφετῷ vorgetragen; d. h., nach unserer Interpretation, was im Buche stand. Cf. Sext. log. I 64 (ὁ Πρ.) οὔτε καθ' αὑτό τι ὑπάρχον οὔτε ψεῦδος ἀπολέλοιπεν (worüber unten).

παρατίθημι ἑκάστων τῶν σοφῶν ἀπογεύσασθαι,[1]) und nochmals (161 b) am Schluss der Auseinandersetzung über das Verhältniss der drei Thesen: du denkst wohl, ich habe[2]) einen Sack voll philosophischer Sätze und brauche nur auszupacken; ich verstehe mich auf nichts als dies Geringe: *λόγον παρ' ἑτέρου σοφοῦ λαβεῖν καὶ ἀποδέξασθαι μετρίως*. Ich denke, so deutlich als die Einkleidung es zuliess hat Platon damit erklärt, dass nicht er der Erfinder dieser „Weisheit" sei. Und mit *ἀνδρός, μᾶλλον δὲ ἀνδρῶν* (155 e), mit *ἄλλοι δὲ* (al. *ἀλλ' οἵδε) πολὺ κομψότεροι, ὧν μέλλω σοι τὰ μυστήρια λέγειν· ἀρχὴ δὲ ... ἥδε αὐτῶν* (156 a), *ὡς ὁ τῶν σοφῶν λόγος* (157 b), endlich *ἐλέγομεν φάναι αὐτούς* (182 a) muss doch auf bestimmte Personen jedenfalls hingedeutet sein; mit gleichem Rechte wenigstens, wie man die Prädicate *ἀμύητοι, σκληροὶ καὶ ἀντίτυποι ἄνθρωποι, εὖ μάλ' ἄμουσοι* einstimmig auf einen Zeitgenossen Platons bezieht, dessen Namen er, nach der Sitte wie nach der Forderung der dialogischen Einkleidung, zu nennen vermieden habe, wird man bei den *κομψότεροι*, die er mit jenen vergleicht und vor ihnen auszeichnet, an Zeitgenossen denken. Wie aber mit *ἀνδρὸς μᾶλλον δὲ ἀνδρῶν* diese „Männer" dem Protagoras beigesellt, doch aber von ihm unterschieden werden, so scheint die Wendung 152 c, *τοῖς δὲ μαθηταῖς ἐν ἀποῤῥήτῳ τὴν ἀλήθειαν ἔλεγεν*, bestimmter auf Hörer des Protagoras, auf solche wenigstens, die in irgendeinem Grade auf ihn sich stützten, hinweisen zu wollen. Ich meine, in ziemlich durchsichtiger Verhüllung hat Platon zu verstehen geben wollen: was er entwerfe, sei die Gestalt, welche die Lehre des Protagoras bei gewissen Philosophen seiner Zeit angenommen hatte, welche an Protagoras anknüpften, doch über ihn hinausgingen, seine Lehre erweiterten, sie durch Verknüpfung mit herakliteischen Sätzen vielleicht tiefer und haltbarer zu begründen, ihre Cconsequenz zu vollenden glaubten, übrigens dabei wohl der Meinung waren, deren Recht oder Unrecht wir nicht mehr zu entscheiden vermögen: dass sie dabei im Sinne des Protagoras verführen. Ich meine, Alles versteht sich aus dieser Voraussetzung am einfachsten. Nämlich Platon konnte, ohne der Fiction

---

1) Dies weist unleugbar zurück auf ὡς ὁ τῶν σοφῶν λόγος 156 b (τὰ σοφά sind die Lehren der σοφοί) und weiter auf 155 e ff.

2) μοι εἶναι Stallb.

des Gesprächs allzu gröblich ins Gesicht zu schlagen, nicht den Sokrates von philosophischen Lehren, die vermuthlich erst lange nach ihm aufgestellt worden sind, direct reden lassen, der Anachronismus musste durch irgendeine Wendung wenigstens zum Schein umgangen werden; und Platon umgeht ihn, wie mir däucht, auf gar nicht ungeschickte Art, wenn er den Sokrates sagen lässt: Protagoras habe es dem grossen Haufen freilich so nicht vorgetragen, aber insgeheim den Schülern habe er es so erklärt, und ihr Heiligthum wolle er verrathen. Soll ein Name genannt werden, so dürfte wohl immer noch mit Schleiermacher an Aristipp zu denken sein; leider wissen wir von dessen Lehren zu wenig, um die Richtigkeit der Beziehung gehörig begründen zu können. Was Sextus Empiricus (log. I 191—200), ohne Aristipp zu nennen, von den Kyrenaikern anführt, mag wohl von jenem der Hauptsache nach herstammen; auch bieten sich einige Vergleichungspunkte mit den Sätzen der *κομψότεροι*,[1]) Sicherheit ist aber in der Sache schwerlich zu erreichen.

Was nun bis hierhin als Lehre des Protagoras bestehen bleibt, ist Folgendes. Jede Wahrnehmung (oder Vorstellung) ist wahr, aber nur beziehungsweise für den jedesmal Wahrnehmenden (Vorstellenden) unter den Bedingungen seiner jedesmaligen Wahrnehmung (Vorstellung). Vorstellung entscheidet, was ist und nicht ist; nicht, was ist und nicht ist an sich selbst, sondern für

---

1) Man achte namentlich auf die Auffassung der Wahrnehmung als πάθος, und auf den Satz (196) ἕκαστος τοῦ ἰδίου πάθους ἀντιλαμβάνεται, mit dem, was daraus folgt, bes. 198. Freilich scheinen die platonischen κομψότεροι eine dem πάθος der Wahrnehmung entsprechende Qualität im Object (welche zwar nicht „ist“, sondern nur immer, im Verhältniss auf das πάσχον, „wird“) anzunehmen, während die Kyrenaiker bei Sextus jeden Schluss vom πάθος auf das ποιητικόν verbieten (cf. Wendt, comm. soc. reg. scient. Gotting. VIII 161 sq.; Peipers 70, 270). Indessen braucht, was bei Sextus vorliegt, eben nicht die ursprüngliche Gestalt der kyrenaischen Lehre zu sein; sondern etwa eine consequentere Fassung, wie sie, vielleicht unter dem Einfluss gegnerischer Angriffe, nach Aristipp sich ergeben hatte. Die Uebereinstimmung beider Berichte scheint mir, trotz dieser beträchtlichen Abweichung, gross genug, um auf eine gemeinsame Ursprungsstätte den Schluss zu erlauben. Die von Peipers 271 sq. trefflich hervorgehobenen sonstigen Uebereinstimmungen zwischen Aristipp und Protagoras können die Vermuthung Schleiermachers nur unterstützen. Die Peipers'sche Modification derselben, welche eine Beziehung auf Aristipp annehmen und auch wieder nicht annehmen will, scheint mir etwas zu künstlich.

mich und für dich den Vorstellenden dann wann wir es so vorstellen. Das hat der Satz besagen wollen: aller Dinge Maass sei der Mensch, dessen was ist, dass es ist, dessen was nicht ist, dass es nicht ist. Die herakliteische Annahme einer continuirlichen Veränderung, die ein identisch Beharrendes überhaupt ausschliesst, wird Protagoras im Allgemeinen getheilt, die eleatische *οὐσία*, die sein Satz in der Consequenz offenbar verneint, wohl auch ausdrücklich geleugnet haben. Zwischen Wahrnehmung und Vorstellung hat er schwerlich bestimmt unterschieden, sondern, was er von der Ersteren begriffen hatte, auf die Letztere etwas unbedacht übertragen.

Prüfen wir nun dies Ergebniss an einigen der hauptsächlichsten Einwürfe der Gegner, unter denen wir Halbfass als den entschlossensten bevorzugen. Wenn man von Nebengründen absieht, deren einige schon anmerkungsweise berührt worden, andere zu übergehen sind, da sie wenigstens für sich allein nichts entscheiden könnten und manchmal auch nicht einen verführenden Schein des Richtigen haben, so bleibt als Hauptargument gegen unsere Auffassung übrig: Platon habe den Satz des Protagoras, durch die unbegrenzte Ausdehnung auf *δόξαι* allgemein, namentlich aber durch die Verquickung mit einem überspannten Heraklitismus (man würde besser sagen Kratylismus) in eine Absurdität verwandelt, die man keinem Philosophen überhaupt zutrauen, also nur auf Rechnung Platons schreiben könne. Die Wurzel des Arguments ist zum Theil schon bei Grote, namentlich aber bei Laas[1]) zu suchen; neu ist bei Halbfass die Zuversichtlichkeit, in der dasselbe, zugleich mit einigen

1) E. Laas, Idealismus und Positivismus I § 19 und 23. Schwer genug sind die gegen Platons Vorgehen erhobenen Beschuldigungen (bes. S. 195 f. und 226 f.), wenn auch der Verdacht nur in Form einer Frage ausgesprochen ist, deren „abschliessende" Beantwortung vermieden wird. Dass übrigens Platon in irgendeiner „Sturm- und Drangperiode" den extremen Kratylismus selbst angenommen habe (193), und was daraus von „forcirter," „romantisch-sentimentalischer" Bekämpfung der eigenen Jugendneigungen (197 Anm.) u. s. w. gefolgert wird, dürfte nicht ganz unanfechtbar sein. Aristoteles sagt einmal (met. I 6), Platon habe in seiner Jugend den Kratylos gehört und von der Lehre Heraklits damals angenommen, was er auch hernach festhielt: dass die Sinnenwelt dem beständigen Flusse unterworfen, daher keiner sicheren Erkenntniss fähig sei; ungefähr was der Theätet auch ergibt; er spricht ein

Uebertreibungen, die den älteren Autoren noch fremd sind, vorgetragen wird. Die Antwort ist im Bisherigen indirect schon enthalten, doch verdienen einige der hauptsächlichen Anklagepunkte noch eine besondere Widerlegung, da sie auf wirkliche Schwierigkeiten hinweisen, deren Beseitigung mit Recht verlangt werden kann.

Schon in der Entwickelung seiner These (p. 15, Einl. III g. E.) überrascht uns Halbfass mit der Behauptung: nach Platon solle der Satz des Protagoras den Sinn haben, dass „der willkürliche Einfall des einzelnen Menschen unbedingt einen allgemeingültigen Werth besässe.“ Von willkürlichen Einfällen finde ich im Theätet nichts; wohl liest man 106b etwas von *ἀνάγκη*. Vor Allem aber, woher hat H. die unbedingte Allgemeingültigkeit? Gilt die Wahrheit *ἑκάστῳ μόνῳ*, bin ich *κριτὴς τῶν τε ὄντων ἐμοὶ ὡς ἔστι καὶ τῶν μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν*, ist mir wahr, was mir, dir, was dir erscheint, und wie die gleichbedeutenden Wendungen alle lauten, so ist eine allgemeingültige Wahrheit, wie mir scheint, ausgeschlossen; und dies ist doch eben die platonische Auslegung, welche H. als irrig zu erweisen gedachte? Was mag den seltsamen Missverstand veranlasst haben? S. 30 (B. III) erfährt man es. Protagoras, heisst es dort, habe allenfalls wohl sagen können, die einzelne Empfindung sei subjectiv wirklich, „aber nicht, wie es Platon wendet, alle Empfindung und jeder Vorstellungsinhalt ist objectiv wahr.“ Wo sagt Platon so etwas? Man erfährt es, nicht ohne einiges Erstaunen; 160d steht zu lesen: was ich wahrnehme, ist wahr nach Protagoras, weil es *τῆς ἐμῆς οὐσίας* ist; Platon, muss man wissen, versteht *οὐσία* „im platonischen Sinne,“ von den „in ihrer starren Unveränderlichkeit den Menschen unnahbaren platonischen *ὄντα*,“ von deren Existenz der Sophist begreiflicher Weise keine Ahnung gehabt hat. Also, *ἡ ἐμὴ οὐσία*, welche (nach 160b) streng geredet gar nicht „ist,“ nur wird, welche schlechthin individuell und

---

andermal (III 5), ganz ohne Beziehung auf Platon, von einer extremen Meinung vorgeblicher Herakliteer wie des Kratylos, welche alle Identität schlechthin aufhebe. Wer beide Angaben so in Verbindung bringt, dass er die *ἀκροτάτη δόξα* der zweiten Stelle dem jungen Platon einfach deswegen zurechnet, weil er nach der ersten den Kratylos einmal gehört und etwas ganz Anderes von ihm angenommen hat, thut es auf eigene Gefahr.

momentan ist — *αὐτὸ δὲ ἐφ᾽ αὑτοῦ τι ἢ ὂν ἢ γιγνόμενον οὔτε αὐτῷ λεκτέον οὔτ᾽ ἄλλου λέγοντος ἀποδεκτέον* — diese *οὐσία* bedeutet die „platonische"; weshalb? weil Platon sonst, wo er nämlich im eigenen Namen spricht, nicht fremde Ansichten anführt, das Wort in dem ihm eigenen, dem „platonischen" Sinne gebraucht. H. bemerkt selbst unter dem Text, dass Platon oft genug — selbst im Theätet — *οὐσία* im gewöhnlichen, „nicht transscendentalen" Sinne nehme; dass dies etwa auch hier geschehen sein könnte, dass Platon von *οὐσία* vielleicht wohl zu reden berechtigt war, wo der Autor, den er auslegt, von *ὄντα* und *μὴ ὄντα* sprach, dies so Naheliegende kommt ihm nicht in den Sinn; und so erhält man das unerwartete Resultat, dass Protagoras, nach Platon, mit einem und demselben Satze geleugnet hat, es sei überhaupt Etwas an sich, und behauptet, die momentane individuelle Wahrnehmung sei es; und Platon sich bei Herrn Dr. H. für die Belehrung zu bedanken hat, dass die *ὄντα* des Protagoras keineswegs die des Platons sind, dass beide sich „äusserlich in nichts", aber „begrifflich himmelweit" unterscheiden.

Verständlicher ist, dass man die Unterstellung, als ob der protagoreische Satz nicht von bloss subjectiv-, sondern objectivgültiger Wahrheit spreche, in der Argumentation finden konnte, deren sich Platon 170a — 171d gegen denselben bedient: wer jede Ansicht für wahr und gültig erklärt, muss auch die Ansicht, dass nicht jede Ansicht wahr und gültig sei, für gültig anerkennen; woraus folgt, dass Protagoras dem, der seinen Satz bestreitet, seinem eigenen Satze zufolge Recht geben muss; während der Bestreitende gar nicht nöthig hat, ihm das Gleiche einzuräumen. Das Argument sieht einem vollkommenen Sophisma in der That ähnlich: Protagoras braucht nämlich keineswegs zuzugestehen, dass die Meinung des Andern auch für ihn, sondern nur, dass sie für jenen verbindlich sei. Dennoch ist der Einwand triftig unter einer Vorausssetzung; nämlich, wenn Protagoras doch für seinen Satz, indem er ihn keck als „die Wahrheit" verkündete (s. o. S. 21 [1]), die allgemeine Verbindlichkeit in Anspruch nahm, welche, nach eben diesem Satze, demselben in der That nicht zugeschrieben werden dürfte, sobald er von einem Andern bestritten wird. Denn der Bestreitende hat jedenfalls für sich Recht, nach dem

Satze des Protagoras, und Protagoras selbst muss ihm dieses sein Recht nach seinem Satze einräumen, während jener keineswegs genöthigt ist, ihm seinerseits zuzugeben, dass auch er Recht habe. Damit wird aber die Wahrheit des Protagoras, sagt Platon, thatsächlich für ihn selbst zweifelhaft *(ἀμφισβητήσεται)*; er kann den Satz: „aller Dinge Maass ist der Mensch," in keinem ernsten Sinne mehr als die Wahrheit aussprechen, wenn doch diese Wahrheit nicht von Jedem geglaubt wird, derjenige aber, der sie nicht glaubt, ebenso wahr meinen soll wie der, welcher sie glaubt. Dass dies die nüchterne Meinung des Arguments ist, wird, glaube ich, Niemand, einmal aufmerksam gemacht, verkennen können, der die Stelle im Zusammenhang ohne Voreingenommenheit überliest. Platon setzt bona fide voraus, Protagoras habe mit seinem Satze, mit seiner „Wahrheit", doch etwas behaupten wollen, und zeigt, dass er seiner eigenen Behauptung zufolge zu dieser Behauptung nicht berechtigt sei, sobald ein Anderer sie nicht anerkennt. Dass hier in der That die Achillesferse des protagoreischen Standpunktes liegt, scheint den Nachfolgern des Protagoras, den Skeptikern, nicht entgangen zu sein; denn sie haben dem Einwande nicht anders zu begegnen gewusst, als dadurch, dass sie den Anspruch auf Allgemeingültigkeit ihrer skeptischen Ueberzeugung ausdrücklich fallen liessen, und den Satz, dass Alles bloss subjective Vorstellung sei, selbst nur als subjective Vorstellung behaupteten, ja fast eine Strafe darauf setzten, wenn Jemand ihn „Wahrheit" nennen würde. Von diesem Standpunkt einer vollendeten Skepsis fand es Aenesidem (bei Sext. l. I 61) leicht, den von Demokrit sowohl als Platon gegen Protagoras erhobenen Einwand zurückzuweisen. Dass aber diese Auffassung der späteren Skepsis sich mit der des Protagoras nicht deckt, dass dieser vielmehr auf den Anspruch keineswegs hat verzichten wollen, „die Wahrheit" erkannt und ausgesprochen zu haben, das scheint mir aus der nachdrücklichen und wiederholten Berufung Platons gerade für diesen Punkt auf die Schrift selbst und aus dem Umstande, dass zwei Philosophen wie Demokrit und Platon ihn eben hier angreifbar fanden, nothwendig geschlossen werden zu müssen. Sollten aber, was ich nicht glaube, Beide über des Gegners Meinung im Irrthum gewesen sein, so wäre der Irrthum schliesslich wohl zu begreifen, auch ohne feindselige

Tendenz; denn es lautet nicht sehr überredend, dass Jemand ein Buch über die Wahrheit schreibe, ohne den Anspruch zu erheben, dass man seine Sätze als richtig anerkenne.

Was hingegen Halbfass (S. 38 f.) von der „argen Sophistik" Platons gerade in diesem Punkte zu berichten weiss, namentlich dass er die protagoreischen *ὄντα* „im transscendenten Sinne" genommen habe, das mag er selbst verantworten. Auch das qui pro quo, welches in Anm. 119 gerügt wird, kann ich nicht zugeben; der Satz, dass der Mensch das Maass der Dinge, des Seins und Nichtseins sei, hat ohne Zweifel nicht die Tautologie aussprechen wollen: ein Jeder hat wirklich die Vorstellung, die er hat, sondern: einem Jeden gilt unvermeidlich seine Vorstellung, sie bestimmt unvermeidlich sein Urtheil, er muss sie bejahen. Diese Bejahung ist es, welche, ohne Vertauschung des Sinnes, bald mit *εἶναι*, bald mit *ἀληθὲς εἶναι (τὰ ὄντα λέγειν, ἀληθῆ λέγειν, ἀληθεύειν)* bezeichnet wird, und die Frage ist einzig, ob, was für mich den so Vorstellenden, jemals auch für den Anderen etwa anders Vorstellenden, gelten muss (wahr ist), oder ob schlechthin alle Wahrheit, wie Protagoras will, auf die Gültigkeit der subjectiven Vorstellung für denjenigen, der sie hat, beschränkt ist. Dass die letztere Annahme jeden ernsten Sinn der „Wahrheit" aufhebt, will Platons Argument zeigen; um das Wort zu streiten, war wohl nicht seine Absicht. H. behauptet dann (S. 40), der Schluss hätte „natürlich" auch so verlaufen können, dass das Gegentheil sich ergab. Nämlich „wenn auch tausend Andere urtheilen, mein Urtheil sei falsch, so urtheile ich wiederum, dass ihr aller Urtheil falsch ist, und da sie nach dem Satze zugeben müssen, dass dies Urtheil richtig ist, so ist auch der Satz richtig." Sie müssen zugeben? „Nach dem Satze," — von dem sie urtheilen, er sei falsch? In der That ein überraschend natürlicher Verlauf des Arguments. — Ebenda Anm. 125 ist dem Vf. „nicht ersichtlich", mit welchem Rechte Platon das protagoreische *μέτρον* durch *κριτής* wiedergibt. Mir ist nicht ersichtlich, mit welchem Rechte H. ihm dieses Recht bestreitet; „es scheint aber mit gar keinem Rechte". Was kann denn der Satz: der Mensch sei „Maass" für Sein und Nichtsein der Dinge, wohl noch Anderes bedeuten, als: ihm stehe das Urtheil darüber zu, Niemand könne ihm vorschreiben, wie er vom Sein und

Nichtsein der Dinge zu urtheilen habe, er selbst sei „Richter"? So hat noch Jeder das μέτρον ἄνθρωπος bisher verstanden; so namentlich diejenigen, welche das Buch des Sophisten vor Augen hatten; ist eine andere Deutung denkbar, so wird doch H. nicht verlangen, dass wir gegen eine Vermuthung, einen Argwohn die Zeugnisse in den Wind schlagen. Doch man wird müde, selbstverständliche Dinge auszusprechen.

Etwas mehr Schein hat vielleicht der folgende Einwand (S. 28 f.). Protagoras hat nach Platons Darstellung gelehrt, jede Wahrnehmung jedes Einzelnen werde in jedem Moment eine andere nicht nur, sondern unvergleichbar andere; und Platon hat dies beweisen wollen durch den offenbaren Fehlschluss (158e sqq.): was ganz und gar unähnlich, unvergleichbar, bringt nothwendig eine andere Wirkung hervor; der gesunde und kranke Sokrates sind unähnlich, verstehe ganz und gar unähnlich, also sind seine Wahrnehmungen andere, unvergleichbar andere; wovon, wie der scharfsinnige Kritiker bemerkt, wiederum auch das contradictorische Gegentheil sich beweisen liess: der kranke Sokrates ist dem gesunden (z. B. in der Zahl der Gliedmaassen) ähnlich, verstehe identisch (τὸ ὁμοιούμενον ταὐτὸν γίγνεται); also nimmt der kranke Sokrates vielmehr eben so wahr wie der gesunde.

Prüfen wir, ob Platons „überlegene Dialektik" wirklich so elend Schiffbruch gelitten hat. Ich behaupte, es wird im Theätet, eigentlich nicht dem Protagoras, aber seinen Parteigenossen, die herakliteische Meinung beigelegt: alles Wahrnehmbare sei in continuirlichem Fluss; absolut identisch beharre Nichts nur einen Moment; nicht die davon sehr verschiedene, dass im Wechsel der Wahrnehmung Nichts auch nur beziehentlich dasselbe bleibe, sondern in jedem Augenblick Alles schlechthin anders werde; eine Vorstellung, bei der freilich alle Vernunft aufhört. Auch die von H. angezogene Argumentation ergibt nicht diese Sinnlosigkeit.

Protagoras sagt in seiner Rede: ἴδιαι αἰσθήσεις ἑκάστῳ ἡμῶν γίγνονται. Dies deutet H. in seinem Sinne; ich kann nur verstehen: die Wahrnehmungen verschiedener Subjecte sind verschiedene, Jeder aber ist Richter über die seinige, d. h. Jedem muss gelten, was er, nicht, was ein Anderer wahrnimmt; also: seine Wahrnehmungen sind ihm wahr; ihm allein, μόνῳ ἐκείνῳ.

Nicht anders fasst es Sextus (l. I 62), dessen Worten H. eine unmögliche Deutung gibt; es ist nur gesagt: die eine „Disposition“ hat soviel Recht, wie die andere, Keiner kann daher von seiner Verfassung aus die Wahrnehmung dessen, der in einer anderen Verfassung anders wahrnimmt, für ungültig erklären *(ἀθετεῖν)*. Davon, ob man „dasselbe Ding“ vorstelle, ist gar nicht die Rede, sondern nur davon, ob man von derselben Sache auch dieselbe Vorstellung habe oder eine andere. Weiter sagt Protagoras in der Rede: tausendfältig sei Einer vom Andern darin unterschieden, dass dem dies scheint und ist, dem jenes. Ich verstehe: subjectiver Unterschiede der Wahrnehmung gibt es unzählige; was keineswegs ausschliesst, dass beziehentlich auch Uebereinstimmung stattfindet. Desgleichen lehren die *κομψότεροι* 156e sqq.: nichts (Vorgestelltes) ist an sich selbst Eines; das Sein in dieser, der eleatischen, von Platon vertheidigten Bedeutung ist gänzlich auszuschliessen, nämlich aus dem Bereiche der Vorstellung, folglich, auf diesem Standpunkte, der Erkenntniss; *τινὶ* oder *τινὸς* oder *πρός τι* ist Alles, was wir wahrnehmen (160d sqq.), Jedem gilt sein Eindruck so wie er ihn hat, weil ihm die *ἀνάγκη* ihn so verbindet, keinem Anderen, auch nicht ihm selbst, sobald sein Organ anders disponirt ist; dass Etwas an sich, nicht bloss *τινὶ* oder *τινὸς* oder *πρός τι* sei, ist weder zu behaupten noch, wenn Jemand es behauptet, anzunehmen; und so hat Protagoras Recht zu sagen: ich bin Richter über das, was für mich ist und nicht ist. Darin ist ausgesprochen: die durchgängige Relativität aller Wahrnehmung und Vorstellung; ihre strenge Beziehung auf das jedesmalige Subject und seinen Zustand allein; der Ausschluss jedes als absolut Gedachten; nicht der Ausschluss auch aller relativen Beharrung und beziehentlichen Uebereinstimmung, aller Vergleichbarkeit. Ich suche vergeblich nach einer Bestimmung, aus der das Letztere herausgelesen werden könnte. Selbst den extremen Herakliteern, über die er unbarmherzig spottet, schreibt Platon die Absurdität eines beständigen absoluten Anderswerdens, soviel ich sehe, nicht zu. Er sagt allerdings in ihrem Namen: *πάντα πᾶσαν κίνησιν ἀεὶ κινεῖται* (182), allein man kann *πᾶσαν κίνησιν* im Zusammenhang nicht anders verstehen als das vorhergehende *ἀμφοτέρως κινεῖσθαι, φερόμενον τε καὶ ἀλλοιούμενον*, und das nachfolgende *ἀμφοτέρας ἃς διειλόμεθα κινήσεις, φερόμενά τε καὶ*

ἀλλοιούμενα, indem örtliche und qualitative Aenderung eben „alle“ Arten des Anderswerdens sind, welche Platon kennt. Es ergibt sich also nur, dass Nichts weder in seinen Ortsbeziehungen noch in seiner Qualität je unveränderlich beharre; keineswegs aber, dass jedes örtliche Verhalten und jede Gleichheit oder Ungleichheit der Beschaffenheit gegen ein Anderes in jedem Moment absolut aufgehoben würde. Sollte man aber vorziehen, diese Meinung dennoch bei Platon vorauszusetzen, so ist, was von den extremen Herakliteern gesagt wird, nach allem Erörterten auf Protagoras nicht sogleich mitzubeziehen; denn nirgend sagt Platon, dass dieser auch bis in jedes Extrem mitging; sondern er will nur, nachdem gezeigt ist, dass sein Satz, so wie er selbst ihn aussprach, unhaltbar ist, auch noch beweisen, dass er auf der neuen Basis, welche Andere ihm gegeben hatten, nicht bestehen kann.

Dagegen trifft die Beweisführung 158e sqq., auf welche Halbfass seine Behauptung an erster Stelle stützt, allerdings in gewissem Maasse den Protagoras selbst, wie wohl auch sie direct nur gegen die Meinung der κομψότεροι (vgl. 159d mit 156d sqq. 182a—b) sich richtet; denn wenigstens lässt Platon den Protagoras in seiner Vertheidigung (166b) auf das Argument Bezug nehmen.

Platon erörtert, was ein Protagoreer auf den Einwand zu erwidern hätte, dass es doch ein Versehen, Verhören, kurz ein Falschwahrnehmen gebe. Die Entgegnung muss natürlich darauf beruhen: Jeder nehme so wahr, wie er in seiner jeweiligen Verfassung muss, und seine Wahrnehmung sei für ihn in seiner gegenwärtigen Verfassung auch massgebend, nicht für einen Anderen noch für ihn selbst, sobald er in anderer Verfassung anders wahrnimmt. Platon spitzt dies nun auf folgende Art zu: zwischen den Wahrnehmungen des Wachenden und Träumenden, Gesunden und Kranken u. s. f. ist kein Unterschied zu finden, welcher dazu berechtigte, die eine Wahrnehmung an sich für wahrer als die andere zu halten; nach der Dauer der Zeit wird doch Niemand die Wahrheit entscheiden wollen. Mehr: es ist sogar streng genommen nicht dasselbe Subject, welches in den entgegengesetzten Zuständen entgegengesetzte Wahrnehmungen hat; das wahrnehmende Subject ist, genau zu reden, ein anderes, wenn Sokrates

gesund, ein anderes, wenn Sokrates krank ist; und so kann kein Widerspruch darin gefunden werden, wenn auch die Wahrnehmungen Beider einander nicht entsprechen; die Wahrnehmungen sind nothwendig andere. Dies wird durch folgenden Beweis bekräftigt: 1) Was ein Anderes ist — nicht in einer Beziehung ein Anderes in einer andern dasselbe, sondern ganz und gar ein Anderes —, wird anders wirken; 2) was sich selbst oder einem Andern gleich oder ungleich wird (*ὁμοιούμενον - ἀνομοιούμενον*), wird, wenn gleich, dasselbe (*ταὐτόν*), wenn ungleich, ein Anderes (*ἕτερον*); 3) *Σωκράτης ἀσθενῶν, ὅλον τοῦτο, ὅλῳ ἐκείνῳ, τῷ ὑγιαίνοντι Σωκράτει, ἀνόμοιόν ἐστιν·* 4) *καὶ ἕτερον ἄρα οὕτως ὥσπερ ἀνόμοιον·* 5) also sind die Wahrnehmungen nothwendig andere, welche dasselbe Afficirende in Sokrates hervorruft, wenn es ihn in dieser und wenn in der entgegengesetzten Verfassung trifft; so ist dem Gesunden etwa der Wein süss, dem Kranken bitter, denn der so disponirte (*ὁ τοιοῦτος*) Sokrates und das Trinken des Weins bringt eine andere Empfindung auf der Zunge, eine andere Qualität im Weine hervor, als der anders disponirte.

Gewiss bedarf hier Einiges der Interpretation. Zuerst bitte ich den Leser, unbefangen auf die Frage zu antworten: was ist das *παντάπασιν* oder *κομιδῇ ἕτερον*, was nicht *τῇ μὲν ταὐτόν, τῇ δὲ ἕτερον, ἀλλ' ὅλως ἕτερον* sein und darum nothwendig anders wirken soll? Wenn das Argument einen Sinn haben soll, den man verstehen kann, so kann einzig und allein gemeint sein: der Zustand des Gesundseins und der Zustand des Krankseins, und wie die anderen Gegensatzpaare vorher lauteten. Das was den Sokrates zu „einem solchen" (*τοιοῦτος*), nämlich zum Gesunden, und was ihn zu nicht einem solchen, zum Kranken macht, wird als reiner Gegensatz gedacht; dies müssen die Worte *Σ. ἀσθενῶν, ὅλον τοῦτο, ὅλῳ ἐκείνῳ, τῷ ὑγιαίνοντι Σ. ἀνόμοιον* besagen, oder das Argument ist unsinnig. Die Worte können es aber besagen und der Tenor des Beweises verlangt es. Von dem Unterschiede der Disposition ist überall nur die Rede, nichts Anderes kommt überhaupt in Frage.[1]) Dass es Sokrates, derselbe Sokrates sei, der das eine Mal in dieser, das andere Mal in jener Verfassung sich befindet, dass er in beiden Fällen Sinne

1) So richtig z. B. Peipers 376.

hat, dieselben Sinne (z. B. eine Zunge), und wahrnimmt (z. B. Wein schmeckt), ist so wenig geleugnet, dass es vielmehr eine unumgängliche Voraussetzung der Argumentation ist. Es wird sogar (158 c) beim Wachen und Träumen die närrische Uebereinstimmung beider Zustände ausdrücklich hervorgehoben, welche es schwer mache, demjenigen, der daran zweifeln wollte, zu beweisen, dass er nicht jetzt träume, *πάντα γὰρ ὥσπερ ἀντίστροφα τὰ αὐτὰ παρακολουθεῖ . . ἄτοπος ἡ ὁμοιότης τούτων ἐκείνοις.* Dasselbe soll gelten vom Gesundsein und Kranksein, von Wahnsinn und Vernunft, allgemein von normalen und abnormen Verfassungen.[1]) Auf solchen Voraussetzungen beruht der Beweis, welcher nach Halbfass das Ergebniss haben soll, dass der gesunde und kranke Sokrates in keinem Stück z. B. nicht in der Zahl der Gliedmaassen einander gleichen dürften.

Freilich ohne grosse Kosten erweist man den Unsinn des Platon, wenn man *ὅμοιος*, nach der vulgärsten Bedeutung, durch „ähnlich", *ἀνόμοιος* durch „unähnlich" wiedergibt und demnach das Argument Platons auf den vortrefflichen Obersatz sich stützen lässt: alles (beziehentlich) Aehnliche ist auch (schlechthin) identisch, alles (beziehentlich) Unähnliche (schlechthin) nichtidentisch. Es ist also noch nöthig zu erinnern, dass *ὅμοιος* im philosophischen Sprachgebrauch die ganz feststehende Bedeutung hat: gleich beschaffen, der Qualität nach identisch, *ἀνόμοιος*: ungleich beschaffen, qualitativ nichtidentisch;[2]) wodurch die beiden Sätze: *τὸ ὁμοιούμενον ταὐτὸν γίγνεται, τὸ ἀνομοιούμενον ἕτερον γίγνεται,*

---

1) Diese Gleichheit bezieht sich natürlich nicht auf den Inhalt der Wahrnehmungen, sondern auf die Art des Bewusstseins, welches wir in den entgegengesetzten Zuständen von unseren Wahrnehmungen haben; diese ist in der That dieselbe; höchstens könnte (und in extremen Fällen kaum) ein Gradunterschied behauptet werden. Es ist mir vorgekommen, dass ich träumte, aus einem Traume zu erwachen und diesen Traum nach Hume'schen Associationsgesetzen richtig zu erklären; ich erstaunte nicht wenig, als ich darauf erst wirklich erwachte.

2) So bei den vier Eleaten, bei Anaxagoras, Demokrit, Diogenes u. s. f. Für Platon mag es an folgenden Beispielen genug sein: Phileb. 19 b ἓν καὶ ὅμοιον καὶ ταὐτόν. Euthyphr. 5 d αὐτὸ αὑτῷ ὅμοιον καὶ ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν cf. 6 d; Polit. 285 ab. Dann Arist. met. IV 1021 a 11 ὅμοια ὧν ἡ ποιότης μία. — In derselben Sache findet sich ὅμ. ἀνόμ. ebenso gebraucht Theät. 154 a (auch ist die ἀνομοίωσις an unserer Stelle wie 166 b Eins mit der ἀλλοίωσις

einen ganz unverfänglichen Sinn erhalten, indem *ὁμοιούμενον, ἀνομοιούμενον* die Bewegung, den Uebergang zur Identität, Nichtidentität, *ταὐτόν, ἕτερον* den Endpunkt der Bewegung bezeichnet. So hat die ganze Beweisführung nicht den mindesten Anstoss mehr; eine „mehrfache quaternio terminorum" ist nicht begangen, auch weiter Nichts „stillschweigend", „unter der Hand" eingeführt worden, als die beiden Voraussetzungen: 1) dass die Zustände des Gesundseins und Krankseins, des Träumens und Wachens etc. einander schlechtweg entgegengesetzt seien, und 2) dass die Qualität der Wahrnehmung von dem Zustande des Wahrnehmenden schlechtweg abhänge. Dies durfte aber Platon wohl „stillschweigend" als zugestanden annehmen, oder vielmehr, er wird es bei den Philosophen, die er im Sinne hat, so gefunden haben; denn es ist die gemeinsame Ueberzeugung der damaligen Philosophie, von der Protagoras und die Seinen gewiss nicht abwichen. Dem Demokrit z. B. ist einfach *ἡ διάθεσις αἰτία τῆς φαντασίας* (Theophr. de sens. 64), und Gesundsein, Kranksein etc. entgegengesetzte Zustände, welche eo ipso entgegengesetzte Wahrnehmungen bedingen. Die Kyrenaiker, die Pyrrhoneer haben diese Ansicht durch die Jahrhunderte festgehalten;[1]) und ist die Vorstellung noch so unzureichend, sie ist bei den dürftigen physiologischen Kenntnissen des Alterthums wohl begreiflich, und enthält auch nicht die „fast wahnwitzig zu nennende" Uebertreibung, welche Halbfass darin findet.

Uebertrieben genug lautet ja freilich auch so noch die platonische Folgerung: dass es gar nicht mehr dasselbe Subject sei,

---

181 d sqq., und so wird unzählige Male ἀνόμοιον, ἑτεροῖον, ἀλλοῖον wechselsweise gebraucht; vgl. auch Th. 159 e ἀλλοῖον καὶ ἄλλον); desgl. Ar. 1011 a 28, 1063 b 1 sqq., Sext. hyp. I 101 sqq. Schleiermacher übersetzt: ähnlich, unähnlich; vielleicht nur, weil ihm ein schärferer und gleich kurzer Ausdruck nicht einfiel und er kein Missverständniss besorgte, da jeder Kenner des Griechischen verstehen muss, was gemeint ist; sonst dürfte „gleichartig", „ungleichartig" correcter sein.

1) Man vergleiche unbefangen mit unserer Stelle Arist. 1009 b 1—11 (Demokrit); Sext. log. I 62 sqq. (Protagoras), 195 sqq. (Kyrenaiker), hyp. I 100 sqq. 112 sq. log. II 51—54 (Aenesidem), und man wird die vollständige Uebereinstimmung anerkennen müssen. Was berechtigt uns nun wohl, eine Ansicht, welche durch so lange Zeit von mehreren Philosophenschulen ernsthaft vertreten worden ist, dem Protagoras deshalb abzusprechen, weil sie absurd sei?

welches in den entgegengesetzten Zuständen auf entgegengesetzte Art wahrnimmt; so wie Platon den Protagoras offen heraussagen lässt (166b), er sei gar nicht gesonnen, dem Gegner zuzugeben, dass der ungleich Gewordene noch derselbe sei, der er zuvor gewesen, oder dass es überhaupt ein Subject sei und nicht mehrere, ja eine unendliche Vielheit von Subjecten (*μᾶλλον δὲ τὸν εἶναί τινα ἀλλ' οὐχὶ τούς, καὶ τούτους γιγνομένους ἀπείρους*). Indessen beachte man, dass er den Protagoras immerhin nur mit Bezug auf das zuvor gegen ihn gebrauchte Argument bis dahin gehen lässt: vor der Stelle heisst es *οἷάπερ ἂν ἐγὼ ἀποκριναίμην*, nachher *αὐτὸ ὃ λέγω*. Und man übersehe auch nicht die Einschränkung: wenn ich denn vor der Jagd, die ihr auf meine Worte macht, auf der Hut sein muss. Platon schiebt also diese extreme Lehre dem Protagoras nicht ohne Weiteres zu, sondern gibt sie nur als eine mögliche Consequenz, welche die Anhänger des Protagoras nach 157a sqq. gewiss wirklich gezogen und der er selbst zum wenigsten nicht vorgebeugt hatte, nach Platons Ansicht wohl auch nicht hatte vorbeugen wollen. Er treibt den Gegner einigermassen in die Enge, indem er ihm das Problem aufgibt, wie sich wohl die Identität der Person auf sensualistischem Boden behaupten lasse; ein Problem, welches so wenig ohne Grund ist, dass noch der „moderne Geistesverwandte" des Protagoras, David Hume, es erneuern konnte und dafür erst von den Modernsten grosses Lob geerntet hat.[1]) Er hält ihm die extreme Vorstellung von ins Grenzenlose verschiedenen und wechselnden Subjecten vor als eine auf seinem Standpunkt nicht ganz leicht abzuwehrende Consequenz; er vermuthet, dass Protagoras wohl auch entschlossen genug gewesen wäre, diese Consequenz auf sich zu nehmen; dass er sie ihm grundlos aufbürde, um seine Meinung lächerlich zu machen, lässt sich nicht festhalten.

Dass übrigens die Zustände, und mit den Zuständen die Wahrnehmungen, continuirlich andere werden, diese Meinung würde man dem Sophisten ohne Gefahr zuschreiben dürfen; Platon schiebt

1) S. die schon von Lange (Gesch. d. Mat. II 8), dann wieder von Laas (Id. und Pos. I 214) hervorgehobenen Stellen des Treatise I, 4, 2. 6. Dass Hume durch Platons Theätet historisch beeinflusst sei (wie Laas 216 [3] vermuthet), ist in der That nicht unwahrscheinlich.

sie ihm direct gar nicht, auch den Seinigen nicht „unter der Hand und auf eigene Faust" unter, sondern folgert sie ganz offen aus der Voraussetzung, welche nach ihm Protagoras und die Protagoreer mit Heraklit, Empedokles und allen Uebrigen, nur nicht den Eleaten theilten; dass nämlich überhaupt Alles in continuirlicher Veränderung begriffen sei. Platon selbst nimmt für die Sinneswahrnehmung das Gleiche an, er will nur nicht die Begriffe und ihre Objectivität in den allgemeinen Strudel des Werdens mitgerissen sehen, weil damit Wahrheit und Erkenntniss selbst dem Begriffe nach aufgehoben würde, die Möglichkeit der Erkenntniss aber oder die Gültigkeit des Wahrheitsbegriffs selbst ihm unerschütterlich fester Ausgang des Philosophirens ist, s. Soph. 249 c. Uebrigens dürfte, wer die Sinneswahrnehmung einem continuirlichen Flusse unterworfen sein lässt, die heutige Physiologie eher für als gegen sich haben; wer immer, sei es mit Leibniz, Kant oder Fechner, unendlich kleine Empfindungsunterschiede annimmt, wird auf die Continuität der Veränderung geführt; wieder kann die Meinung dem Protagoras nicht aus dem Grunde abgesprochen werden, weil sie absurd wäre.

Demnach kann ich mich nicht überreden zu glauben, dass Platon dem Protagoras das Extrem des Kratylismus zugeschrieben habe, um seine Meinung unannehmbar zu machen, vielmehr scheint er mir zwischen dem, was Protagoras und was die weitgehendsten seiner Anhänger lehrten, für Jeden, der lesen will, deutlich zu unterscheiden, diesen Letzteren aber nicht mehr zuzuschreiben, als sie nach Allem, was wir wissen, in der That gelehrt haben können. Doch mich blendet wohl die Liebe Platons, dass ich die Arglist nicht sehe, die für ungeblendete Augen so offen zu Tage liegt. Und so ist es gut, dass wir für die Echtheit dessen, was von Platon als protagoreisch bekämpft wird, eine wie es scheint unanfechtbare Controle an jener Rede besitzen, welche Sokrates im Namen des Gegners, unter der Fiction, dass er der Unterhaltung zugehört habe und sich nun vertheidige, vorträgt. Ich behaupte, was Protagoras in dieser Rede bestimmt als sein Eigenthum in Anspruch nimmt, wenigstens das müsse von ihm wirklich gelehrt worden sein; wenigstens die Grundlage der Vertheidigung muss ihm wirklich angehören, also die ganze Argumentation zwar nicht, aber doch die Prämissen, auf denen

sie fusst.[1] Heisst es 169 e im Hinblick auf diese Rede: nicht Protagoras habe etwas zugestanden, sondern „wir für ihn, indem wir ihm zu Hülfe kamen (vgl. 171 e); es könnte aber leicht Jemand uns für unbefugt erklären zu der in seinem Namen gemachten Einräumung"; so liegt darin zwar, dass die fragliche ὁμολογία, aber nicht, dass auch die Sätze, aus denen sie abgeleitet wurde, dem Buche des Protagoras nicht angehören; und wenn dann dasselbe Zugeständniss μὴ δι' ἄλλων ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐκείνου λόγου gewonnen werden soll, so können die „anderen" Prämissen (nämlich die der Vertheidigungsrede) immerhin sonstige Lehren des Protagoras sein, sei es die von seinem mündlichen Vortrag her Jedem bekannt oder in den übrigen Schriften zu finden waren. Jedenfalls bezieht sich die vorsichtige Einschränkung nicht auf den ganzen Inhalt der Rede, sondern einzig auf den dort behaupteten Werthunterschied der Ueberzeugungen; sie beweist nebenbei, dass Platon doch wohl einiges Bewusstsein davon hatte, dass es schon etwas „Anderes" sei, was sich als noch so naheliegende Consequenz aus Jemandes Behauptung folgern lässt, denn was er selbst behauptet. Uebrigens kommt uns gerade für den Theil der Rede, auf welchen diese Bemerkung sich bezieht, unser Gegner auf halbem Wege entgegen, wenn er durch Vergleichung mit dem Dialog Protagoras richtig zeigt (S. 4 sqq.), dass das μεταβάλλειν (166 c und weiter), die Vergleichung der Thätigkeit des Rhetors und Sophisten (Staatsleitung und Erziehung) mit der des Landmanns und Arztes, desgl. (Halbf. S. 41) der Satz (167 c) οἷά γ' ἂν ἑκάστῃ πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ (cf. 172 b τὸ κοινῇ δόξαν ἀληθές, 168 b ἰδιώτῃ τε καὶ πόλει) aus dem Innersten der protagoreischen Lehre geschöpft sein muss. So wollen denn auch wir nicht schwierig sein, unsererseits zuzugestehen, dass die ersten Sätze,

---

1) Ganz so wie das erste Mal, wo Pr. redend eingeführt ist (162 d), mit οὓς ἐγὼ . . . ἐξαιρῶ auf ein berühmtes Dictum des Sophisten Bezug genommen wird (vgl. das nachdrückliche ἐγὼ φημί 166 d). Stallbaums Athetese (welche Halbfass p. 56 nicht richtig anführt) ist ohne Grund, und schon von Krische (Forsch. 136), wie mir scheint, triftig zurückgewiesen worden. Pr. kann in seinem Sinne gar nichts Passenderes auf das soeben gegen ihn Vorgebrachte entgegnen, als: lasst die Götter aus dem Spiel, wenn ihr mit mir philosophisch verhandeln wollt, wie ihr wisst, dass ich es grundsätzlich thue; ihr wendet euch damit an die Leidenschaften des Volks u. s. w.

worin der Fiction gemäss auf die vorigen Argumente geantwortet wird, nicht aus Protagoras direct genommen zu sein brauchen, nur allgemein in seinem Sinne sein sollen: *οἱάπερ ἂν ἐγὼ ἀποκριναίμην.* Allein anders steht es doch mit den Sätzen 166 cd: *ἀλλ' ὦ μακάριε, φήσει, γενναιοτέρως ἐπ' αὐτὸ ἐλθὼν ὃ λέγω εἰ δύνασαι ἐξέλεγξον ὡς οὐχὶ ἴδιαι αἰσθήσεις ἑκάστῳ ἡμῶν γίγνονται, ἢ ὡς ἰδίων γιγνομένων οὐδέν τι ἂν μᾶλλον τὸ φαινόμενον μόνῳ ἐκείνῳ γίγνοιτο, ἢ εἰ εἶναι δεῖ ὀνομάζειν εἴη, ᾧπερ φαίνεται,* und dann auf seine *συγγράμματα* weisend, welche Sokrates verunglimpft habe: *ἐγὼ γὰρ φημὶ μὲν τὴν ἀλήθειαν ἔχειν ὡς γέγραφα· μέτρον γὰρ ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ μή. μύριον μέντοι διαφέρειν ἕτερον ἑτέρου αὐτῷ τούτῳ ὅτι τῷ μὲν ἄλλα ἔστι τε καὶ φαίνεται, τῷ δὲ ἄλλα. καὶ σοφίαν καὶ σοφὸν ἄνδρα πολλοῦ δέω τὸ μὴ φάναι εἶναι, ἀλλ' αὐτὸν τοῦτον καὶ λέγω σοφόν, ὃς ἄν τινι ἡμῶν ᾧ φαίνεται καὶ ἔστι κακά, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαί τε καὶ εἶναι.* In diesen Sätzen liegt die ganze Entscheidung. Das Weitere gibt Platon wiederum nur als freie Umschreibung und vielleicht Erweiterung des Protagoreischen, wenn er es mit den Worten einleitet: *τὸν δὲ λόγον αὖ μὴ τῷ ῥήματί μου δίωκε, ἀλλ' ὧδε ἔτι σαφέστερον μάθε τί λέγω.* Auch möchte ich nach dem, was oben bemerkt wurde, dafür keineswegs einstehen, dass die scharfe Distinction: die eine Vorstellung sei besser als die andere, aber um nichts wahrer, dem Sophisten in dieser Form angehöre, obwohl ich wieder nicht sehe, dass sie aus den Prämissen nicht richtig gefolgert wäre. Platon ist durch die Schule des Sokrates an strengere Begriffsfassung gewöhnt; aber man kann doch nicht sagen, er entstelle des Gegners Meinung, wenn er sie distincter zu fassen sucht. Dass dagegen die Prämissen selbst, nämlich die oben ausgezogenen Sätze, nicht von Protagoras dem genauen Wortsinn nach herrühren, sondern von Platon ihm angedichtet seien, scheint mir philologisch unmöglich anzunehmen. Platon konnte mit der dichterischen Freiheit, die man dem Dialog wohl zugestehen muss, den Protagoras sagen lassen, was er in Wirklichkeit nicht gesagt hatte, vielleicht auch ebenso nicht einmal gesagt haben würde; allein die dichterische Freiheit hört auf, wenn er ihn gegen Ausdeutungen seiner Lehre, welche deren Sinn verschieben, sich verwahren und aussprechen lässt: der wirkliche

Sinn meiner Worte ist dieser, so steht im Buche geschrieben, dagegen habt ihr billiger Weise zu streiten und gegen nichts Anderes! Es ist nicht ganz überflüssig sich einmal ganz deutlich darüber zu werden, ob die Entstellung, welche Platon mit der Lehre des Gegners vorgenommen, bewusst geschehen sein soll oder unbewusst.[1]) Wenn bewusst, was soll man von dem Manne denken, dem sonst auch ungerechte Gegner eine gewisse Hoheit des Sinnes nicht absprechen mochten? Man vergegenwärtige sich doch, wie Protagoras in dieser Rede auf Ehrlichkeit im wissenschaftlichen Kampfe dringt; soll Platon, durch Verletzung eben der Grundsätze, die er dem Gegner selbst in den Mund gibt, sich so blossgestellt haben, sich und seinen Sokrates, dessen hochtönende Worte 151d und 176c nun als eitle Phrase erscheinen müssten? Aber, von aller sittlichen Beurtheilung des Verfahrens abzusehen, denn darüber verständigt man sich nie; wie blind zugleich oder wie tollkühn sollen wir uns den Platon vorstellen, dass er eben die Sätze, welche die absichtliche Fälschung enthalten, mit Worten einführt, welche für jeden etwa Zweifelnden fast die directe Aufforderung enthalten, sich von der Treue der Wiedergabe durch das Geschriebene zu überzeugen? Oder andererseits, wenn die Entstellung so ganz ohne Bewusstsein geschah: so werden wir also glauben sollen, dass Platon einen Philosophen, zumal einen Popularphilosophen wie Protagoras so gar nicht zu lesen verstand, dass er nicht auffasste, ob von der Wahrnehmung des einzelnen Menschen oder des Menschen als solchen, von ἴδιαι oder κοιναὶ αἰσθήσεις die Rede war, während eben dies die Distinction ist, auf welche in seinem Gegenbeweis so sehr Alles ankommt, dass er den Protagoras gar nicht mehr treffen würde, wenn er denselben gerade hierin missverstanden hätte. Man kann auch nicht annehmen, dass Platon etwa nur aus ferner Erinnerung an das Buch des Protagoras schreibe, denn allzu nachdrücklich beruft er sich auf den Wortlaut. Und dass das Bewusstsein von der Pflicht historischer Gerechtigkeit in ihm

1) Dass eine bewusste Entstellung von Halbfass angenommen wird, darüber kann nach den angeführten Aeusserungen desselben leider kein Zweifel obwalten. Grote (II 348) redet ausdrücklich von unbewusster Sophistik. Er hält Platon freilich auch aller der sophistischen Argumente im Ernst für fähig, die wir nur für mimischen Scherz ansehen konnten.

und den Zeitgenossen, mit deren Kritik er rechnen musste, so ganz unlebendig gewesen sei, scheint mir gerade durch die Protagorasrede am gründlichsten widerlegt.

Ich schliesse: wenigstens was 166 cd ausgesprochen ist, muss des Protagoras echte Lehre sein. Diese Sätze enthalten nun dreimal die von Halbfass incriminirte Deutung des *μέτρον ἄνθρωπος* auf den einzelnen Menschen und seine Wahrnehmung (*ἴδιαι αἰσθήσεις ἑκάστῳ ἡμῶν — τὸ φαινόμενον μόνῳ ἐκείνῳ . . ἔστιν ᾧπερ φαίνεται* — und *μέτρον ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ μή*): also ist die Beschuldigung entkräftet.

Wir haben nun noch kurz den ferneren Gang der platonischen Argumentation zu überschauen. Dass die vor der Rede (161 c — 165 e) erhobenen Einwendungen in Platons Sinne nicht gültig sind, müsste auch ganz abgesehen von Dümmlers Erklärung derselben eingeräumt werden, denn es wird hernach nichts davon aufrecht erhalten. Das Argument, dass das Hören und Verstehen der Sprache zweierlei, also auch Wahrnehmen und Erkennen nicht identisch seien, wird von Theätet sogleich richtig beantwortet; das Argument vom Gedächtniss weist Protagoras im Anfang der Rede ganz triftig zurück, nachdem schon vorher Sokrates die darin befolgte Schlussweise auf jede Art lächerlich gemacht hat. Die ersten Einwürfe, dass nach Protagoras nicht nur jeder Mensch, sondern auch jeder Wurm und jeder Gott gleich weise, keiner an Weisheit irgend vorzüglicher sei als ein Anderer, und was für praktische Folgen daraus sich ergeben, diese in schnöder Form geführten Angriffe sind meisterlich parirt durch die Aufstellung eines Werthunterschieds der Wahrnehmungen und Ansichten, der nicht auf der theoretischen Wahrheit zu beruhen braucht, sondern allein auf der praktischen Nützlichkeit, sagen wir auf dem heilsamen Erfolg; womit jeder Vorwurf hinsichtlich der bedenklichen Folgen in praxi leicht und gründlich abgewehrt ist. Theoretisch freilich findet Platon selbst die Position unhaltbar.

Erstlich: der Satz des Protagoras kann wenigstens ohne Einschränkung von jeder beliebigen Ansicht jedes beliebigen Subjects nicht richtig sein, er würde sofort sich selbst aufheben. Es ist die mehr erörterte *περιτροπή* (cf. Euthyd. 286 c, 288 a), die Umkehrung des Spiesses, deren sich auch Demokrit gegen Protagoras bedient hatte (Sext. log. I 389); in welchem Sinne sie

diesen wirklich trifft, in welchem Sinne nicht, wurde schon gesagt. Platon schützt seinerseits den Satz gegen diesen Einwurf durch die Beschränkung seiner Gültigkeit auf die directen Wahrnehmungen der Sinne; damit ist für die Behauptung allgemeingeltender Wahrheit in solchen Urtheilen, welche über die Unmittelbarkeit der Wahrnehmung hinauslangen, wenigstens Raum gewonnen. Es wird nun zweitens gezeigt, dass namentlich in Nützlichkeitsurtheilen ein Unterschied auch der theoretischen Wahrheit anerkannt werden muss. Der Beweisgrund beruht auf der Subsumption des Nützlichkeitsurtheils unter das Urtheil über Zukünftiges: über das Gegenwärtige mag die Wahrnehmung Richterin sein, über das Zukünftige ist Richter der wie auch immer Wissende. Schleiermacher hat es erkannt, dass und warum Platon gerade mit diesem ernstesten der gegen Protagoras gerichteten Argumente sich selbst mit dem Gegner auf gemeinsamen Boden stellt; auf zielbewusste Voraussicht, auf empirische Berechnung des Zukünftigen nach Analogie des Vergangenen, genau auf σημείωσις im später feststehenden, schon dem Platon nicht unbekannten Sinne[1]) hat Protagoras die von ihm angepriesene Staats- und Erziehungskunst gründen wollen, darauf deuten die aufs directeste an seine Adresse gerichteten Sätze 178e, 179a; fernere Beweise mögen für eine der folgenden Abhandlungen aufgespart bleiben, welche uns auf eben diesen Punkt von selbst zurückführen wird. Das Ergebniss des so mit den eigenen Waffen des Gegners gegen ihn geführten Angriffs ist die nunmehr endgültige Einschränkung seines Satzes auf die jedesmal gegenwärtige Wahrnehmung und das darauf bezügliche Urtheil 179c. Mit dieser nöthigen Correctur bleibt der Satz geltend; die ersten Angriffe sind leicht zurückgeschlagen; was von Platon im Namen des Protagoras und mit Benutzung seiner eigenen Lehren dagegen festgestellt wurde, wird verwendet zu einer Verbesserung seiner Position, mit der sie nun auch den ernstlicher hernach erhobenen Einwendungen standhalten soll. Es folgt nun erst die Polemik gegen die heraklitisirenden Voraussetzungen, mit denen gewisse „feinere“ Philosophen die Lehre des Protagoras hatten stützen wollen, und ihretwegen gegen den Heraklitismus als Basis

1) Vgl. Rep. VII 516c, d mit Sext. log. II 288.

einer sensualistischen Erkenntnisstheorie überhaupt. Es ergibt sich, dass auf dieser Basis Erkenntniss gar nicht möglich ist. Der Satz des Protagoras wird dadurch nur mittelbar und nur in seiner unbegrenzten Allgemeinheit, nicht in der zuletzt festgestellten Begrenzung betroffen, s. 183c *καὶ οὔπω συγχωροῦμεν πάντ' ἄνδρα πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι* (wie 179c *μὴ πᾶσαν παντὸς ἀληθῆ δόξαν εἶναι*), und weiter *κατά γε τὴν τοῦ πάντα κινεῖσθαι μέθοδον.* Indirect erfährt jedoch das bisher Gewonnene noch eine fernere Begrenzung durch das, was zuletzt erst gegen den Satz des Theätet entscheidend festgestellt wird: auch die unmittelbare, gegenwärtige Wahrnehmung kann nicht Erkenntniss (allenfalls ein Factor der Erkenntniss), nicht Wahrheit (allenfalls ein Fundament derselben) genannt werden, da schon jede Zusammenfassung der fliessenden Wahrnehmungen in Einem Bewusstsein (ohne die von keiner Wahrheit und keinem Sein geredet werden kann) eine von Wahrnehmung unterschiedene Function (wir würden sagen Synthesis) erfordert (184d *εἰς μίαν ἰδέαν πάντα ξυντείνει*, 186d *συλλογισμός*, vergl. Soph. 253d *μίαν ἰδέαν δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ ξυνημμένην*). Die Sinnesempfindung als solche trügt freilich nicht, wie Protagoras recht begriffen; aber sie trügt nicht, weil sie nicht urtheilt; sie kann daher auch als solche nicht Erkenntniss sein, wie Theätet meinte, nicht Maass des Seins und Nichtseins der „Dinge", streng, wie man muss, als Objecte einer Erkenntniss, eines Wissens verstanden. Nicht die Wahrnehmung weiss, sondern wir wissen durch sie um die Dinge, deren objectiv gültiger Begriff aus der Wahrnehmung nicht entspringt, obgleich er, und mit ihm die Erkenntniss, von ihr anhebt. Dies in kurzen, freilich modernen Worten, welche aber den platonischen Sinn, wie ich hoffe, nicht entstellen, das letzte Urtheil über die Ansicht des Protagoras, welches sich aus dem Beweisgange des Theätet ergibt. Dass Platon in seiner Kritik dem Gegner so viel als möglich gerecht zu werden bemüht gewesen sei, ist meine Ueberzeugung, eine schlimmere Perfidie wenigstens als die hoffentlich erlaubte des überlegenen, nicht einmal boshaften Spasses[1]) finde ich in seiner

1) Eigentlich boshaft wäre es nur, wenn die Worte 171d εἰ αὐτίκα ἐντεῦθεν ἀνακύψειε μέχρι τοῦ αὐχένος — καταδὺς ἂν οἴχοιτο [ἀποτρέχων] eine Anspielung

Argumentation nicht; der Spott trifft, soweit er auf Protagoras überhaupt sich bezieht, weit weniger seine philosophischen Ansichten, als andere, mehr persönliche Eigenschaften, die Platon nicht sonderlich zu schonen brauchte: die Ruhmredigkeit, den Pomp des Auftretens, dass er Bezahlung nahm, auch den Stil, der übrigens selbst in der parodischen Nachbildung gar nicht unkräftig lautet.

Uebrigens ist mir ja wohl bewusst, wie schwer man über die Auffassung geschichtlicher Charaktere sich vereinigt; und ich behaupte nicht, dass ich das Menschen Unmögliche geleistet hätte, ganz ohne Hass und Gunst geurtheilt zu haben. Frei zwar weiss ich mich von Hass gegen Platons Ankläger; mir ist nichts erwünschter als wenn ich das Gegentheil meiner Ansicht recht unverzagt ausgesprochen und durchgeführt sehe; um so sicherer lässt sich die Kraft meiner Gründe erproben; aber nicht ganz so kann ich mich freisprechen von einer günstigen Neigung für den hart Beschuldigten. Also man corrigire meine eingestandene

---

auf die Todesart des Protagoras enthalten sollten, wie Krische, Vitringa, Hirschig, Schanz und noch neuerlich Müller-Strübing (Fleck.'s Jhrbb. 1880, 96 sq.) angenommen haben. Ich bekenne, dass ich die Worte nicht verstehe, aber diese Deutung ist nicht wohl haltbar. Der letzte Autor hat zwar grosse Beredsamkeit aufgewendet, uns mit dem Gedanken zu versöhnen, dass die Alten nicht zartfühlend waren und gern ertrinken liessen, wen sie gründlich hassten. Aber nicht nur wird bestritten, dass das sonstige Benehmen Platons gegen Protagoras einen so gründlichen Hass beweise, sondern es stehen der Deutung Schwierigkeiten ganz anderer Art entgegen. Man zeigt, dass die Ausdrücke ἀνακόπτειν — ἀναδύειν auf den mit den Wellen kämpfenden Schwimmer gut passen würden. Allein es ist schon recht schwer, sich „hier" auf der Stelle, wo Sokrates mit den Freunden sich unterredet — es ist im Gymnasium — das Meer vorzustellen, den Protagoras schiffbrüchig, mit den Wellen ringend, im letzten Todeskampfe noch eine grosse und hochtrabende Rede über philosophische Gegenstände haltend, sich beklagend, dass Sokrates ihm Unrecht thue, dass seine Zuhörer es geschehen lassen u. s. w., darauf ertrinkend; vollends nach dem Ertrinken noch davonzulaufen, das bringt er ganz gewiss nicht fertig. Nun hat man es wohl leicht, das störende ἀποτρέχων einzuklammern (cf. Cobet nov. lect. 52); allein auch dann bleibt die Deutung noch halsbrechend genug. Eine Anspielung auf einen Bühnenscherz mit Steinhart und H. Schmidt anzunehmen wäre einfacher; man denke etwa an das Emporsteigen aus der Versenkung (Poll. IV 132). Die Grundvorstellung ist, dass beleidigte Todte in Person erscheinen, um sich zu rächen. So ruft Elektra am Grabe des Agamemnon: ἆρ' ὀρθὸν αἴρεις φίλτατον τὸ σὸν κάρα; Aesch. Choeph. 493.

Parteilichkeit; nur lasse man Platon wenigstens das Maass von Achtung widerfahren, welches man einer historischen Persönlichkeit allgemein schuldig ist. Man erhebe nicht unbedacht erniedrigende Vorwürfe wider ihn und gebe nicht Zerrbilder seines menschlichen und schriftstellerischen Charakters schnellfertig für die enthüllte Wahrheit aus. Namentlich aber bringe man sich zum Bewusstsein, dass ein Werk Platons, um begriffen und gewürdigt zu werden, eine ziemlich ernste Geistesanstrengung fordert; dass seine Gespräche nicht Augenblicksproducte der Laune und Leidenschaft, sondern durchgearbeitete, nicht selten überkünstelte Erzeugnisse einer ästhetischen Berechnung sind, wie sie nur einem Schriftsteller möglich war, der für ein attisches Publicum schrieb. Man verstehe zuerst die Composition eines solchen Gebildes, nicht früher urtheile man über die Absicht, aus der es entsprungen. Wer auf diese Art den Schriftsteller achten gelernt hat, für den ist mir nicht bange, dass er nicht den Philosophen und den Menschen auch noch achten lernen werde; ohne diese Vorbedingung freilich ist es leicht ihm Unrecht zu thun, aus Unkunde, nicht aus Bosheit.

Ich wollte diese allgemeine Anmerkung nicht unterdrücken, zum Theil um zu entschuldigen, dass ich den Leser bei anscheinenden Kleinigkeiten der Theätetauslegung und bei einer literarischen Fehde, an der sonst kein grosses Interesse hängt, bis hierher aufgehalten habe. Ich will nun, bevor ich zur Prüfung der übrigen Berichte fortschreite, noch kurz zusammenfassen, was bis jetzt gewonnen worden. Protagoras ging von der Bemerkung aus, die aus Heraklit leicht abzuleiten war und auch wohl von dort abgeleitet sein wird, dass nach der Verschiedenheit der Verfassung des Wahrnehmenden die Wahrnehmungen verschieden ausfallen, Jeder aber in seinem Zustand Richter ist über das, was er wahrnimmt; nämlich dass es für ihn, für seine Wahrnehmung ein Solches „ist“ und nicht ein Anderes. Er erkannte ferner ein anderes Mittel, Sein und Nichtsein der Dinge zu bestimmen, ein anderes Richtmaass der *ἀλήθεια* als die Wahrnehmung, nämlich einen eleatischen *λόγος*, nicht an; und so ergab sich für ihn kein anderer Entscheid in dem die Philosophie seiner Zeit bewegenden Kampfe um das *ὄν* und *ἀληθές*, als dieser: alles Erscheinende ist „wahr“, insofern als es erscheint und mit Nothwendigkeit so

erscheint, wie es erscheint; aber Nichts was dem Einen so, dem Andern anders erscheint, ist darum an sich selbst mehr ein Solches als ein Solches; es gibt kein An-sich, mindestens nicht für unsere Erkenntniss. Dieses Zwiefache will der Satz vom Menschen als „Maass“ besagen: ὄν und μὴ ὄν ist für uns (für die jedesmalige Wahrnehmung) das, was uns (unserer jedesmaligen Wahrnehmung) so und so erscheint und nicht erscheint; ein ὄν und μὴ ὄν ausser dieser relativen Bedeutung (τινί, τινός oder πρός τι), ein ὄν und μὴ ὄν an sich selbst, wie die Eleaten es lehrten, gibt es nicht, jedenfalls nicht für uns. Da die Beobachtung, von der diese ganze Philosophie offenbar ausgeht, nämlich die des Unterschieds der Wahrnehmungen verschieden Disponirter, auf Heraklit so unverkennbar zurückweist, scheint es unbedenklich anzunehmen, dass auch die allgemeine Voraussetzung des Heraklitismus vom continuirlichen Anderswerden in der Welt des Erscheinenden auf Protagoras mit übergegangen sei; denn ebenso unvermeidlich war es wohl in der damaligen Lage der Philosophie Stellung zu nehmen gegenüber dem Gegensatz des Seins und Werdens, wie gegenüber dem des Seins und Erscheinens; zumal wenn man die fast unlösliche Verbindung dieser beiden Gegensätze an der Antithese der heraklitischen und eleatischen Lehren sich einmal zum Bewusstsein gebracht hat. Dagegen haben wir auch nach Platon keinen Anlass, dem Protagoras die Vorstellung aufzubürden, als ob in der Flucht der Erscheinungen es nicht nur nichts absolut, sondern auch nichts relativ Beharrendes geben sollte; auch nicht die andere, dass der Strom des Werdens etwa überhaupt ohne Gesetz und Maass verfliesse; sondern, so wie nach Heraklit selbst zwar alle Materie dem Wechsel und Werden unterthan ist, das Gesetz der Veränderung aber selbst beharrt, ungefähr so hat es gewiss Protagoras auch angenommen; begegnet doch Heraklits ἀνάγκη bei Platon in der Darstellung der Lehre der Protagoreer. Doch lässt sich für diesen Punkt seiner Ansicht nicht die gleiche Sicherheit erreichen wie für die Hauptannahme: der grenzenlosen Relativität der auf Wahrnehmung allein gestützten Erkenntniss (= Beurtheilung des Seins und Nichtseins der Dinge); der Wahrheit und Gültigkeit des Wahrgenommenen für den Wahrnehmenden unter den Bedingungen seiner Wahrnehmung, der Ungültigkeit desselben, wenn es bezogen wird auf

eine Sache, wie sie abgesehen von unserer Wahrnehmung und ihrem Gesetz „an sich selbst“ sein sollte.

Wie denken wir uns hiernach die Genesis der Lehre? Da Halbfass auch darüber neue Aufstellungen hat, so will ich nicht unterlassen, mit wenigen Worten darauf einzugehen. Als Protagoras auftrat — mag man nun die Ausbildung seiner philosophischen Ansicht an den Anfang oder, wofür Einiges spricht, an das Ende seiner Laufbahn setzen — wogte noch der Kampf zwischen der eleatischen und heraklitischen Ansicht, aus welchem neue Systeme wie das des Anaxagoras, man weiss nicht sicher ob auch schon das atomistische, hervorgegangen waren. Der Relativismus und Sensualismus, der in der Richtung des Heraklitismus jedenfalls lag, denn soviel wird man Schuster zugestehen müssen, begegnete sich mit der innersten Tendenz der sophistischen Bestrebungen: eine eleatische Transscendenz, welche das Wahre und das Sein in einem Begriffe der blossen Speculation hinausrückte über alles menschliche Ziel, über diese ganze Welt der Sinneserscheinung, diese auch von dem Vater des Atomismus fast einem Wahnsinn gleichgeachtete Transscendenz (Ar. gen. et corr. I 8) musste einem Sophisten, und ich stehe nicht an zu sagen dem Ernstesten und Tüchtigsten derselben, gewiss höchst fernliegen, ja anstössig sein; denn hier wollte er wirken, den „Menschen“, er meinte aber den Bürger und den Privatmann, auf sich selbst stellen, auf das was vor Augen liegt hinweisen, sein Urtheil frei machen vom Banne der Autoritäten. Für solch praktisches Bestreben suchte und fand dieser Aufklärer eine theoretische Stütze in der Lehre, dass für einen Jeden massgebend sein müsse, was ihm so erscheint, denn scheint es ihm nicht, was kann es ihm gelten? — Halbfass glaubte, indem er die bewusste Ausschliessung jeder dem Menschen fremd gegenübertretenden, wohl gar überweltlichen Autorität in dem *μέτρον ἄνθρωπος* empfand, daraus den Schluss ziehen zu dürfen, dass Protagoras nicht an den einzelnen Menschen, das Individuum, sondern an den Menschen als solchen, an die Gattung gedacht haben müsse; allein der Gegensatz liegt in den Worten nur noch viel mehr, wenn man sie auf den Einzelnen bezieht; und wenn Platon jene Antithese zum scharfen Ausdruck bringt in dem Satze (legg. 716c) *ὁ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν*

εἴη μάλιστα καὶ πολὺ μᾶλλον ἤ πού τις ὥς φασιν ἄνθρωπος, so weist schon das τὶς (der beliebige Mensch) genügend darauf hin, dass er auch hier den Protagoras nicht etwa anders verstanden hat als im Theätet. Halbfass erinnert an die Zeitlage, welche „den Glauben an die alten Götter erschütterte und die im Menschen noch schlummernden Kräfte erweckte.“ Ich habe einiges Misstrauen gegen Argumente von so allgemeiner Fassung, sonst wäre es leicht zu entgegnen: ob denn nicht dieselbe Zeitlage auch die schlummernden Kräfte des Individuums zur Geltung gebracht habe, wie jedenfalls keine frühere, kaum eine spätere? Denkt man sich namentlich die Spitze des Satzes polemisch gegen die Eleaten gekehrt, so wird die subjectivistische und individualistische Bedeutung desselben, wie mir scheint, sehr verständlich. Den Eleaten gerade ist, von Xenophanes her, das ewige, unwandelbare, in keiner sinnlichen Gestalt erscheinende, bloss gedachte Eine Sein mit der Gottheit der Absicht nach dasselbe, wiewohl wir logisch vielleicht darin nichts mehr als den Ausdruck für das ewige Gesetz finden würden; ihrer ausgesprochenen Transscendenz konnte ein Sophist gewiss nicht schärfer begegnen als indem er gerade die gegenwärtige, momentane, vielgestaltig wechselnde Wahrnehmung des Einzelnen, die jene schlechthin verwarfen, ebenso schlechthin als wahr, als Richtmaass der οὐσία hinstellte; und gerade sofern sie bloss Erscheinung zu erkennen gibt, nicht auf ein nicht erscheinendes, den Sinnen unnahbares An-sich zurückweist, welches er folgerecht ausschloss. Der Hinweis auf das „hic et nunc“ konnte nicht leicht energischer als so ausgesprochen werden; und die Frage kann nur sein, ob wir dem Protagoras soviel radicalen Sinn zutrauen dürfen, den Gegensatz gegen das Alte gleich in der äussersten Schärfe auszusprechen, deren er fähig war. Aber wenigstens ich sehe darin keine Schwierigkeit, und darf wohl auf Zeller mich berufen, welcher (I⁴ 117²) in den beiden protagoreischen Aussprüchen, welche „die Forderung einer vollständigen Umwälzung aller hergebrachten Begriffe enthielten“, — dem vom Menschen als dem Maass der Dinge und von den Göttern, dass sie ein Gegenstand seien, der über alle menschliche Fassung hinausliege, — jenen „Lapidarstil“, jene Ruhe in der theoretischen Erörterung der tiefgreifendsten Fragen bewundert, die ihm für den Geist der

griechischen Philosophie mit Recht bezeichnend zu sein scheint. Jedenfalls von einem gar nicht energielosen Kopfe muss die Lehre, welche Platon einer so eingehenden, keineswegs unsympathischen Kritik gewürdigt hat, vertreten worden sein. Man nennt Aristipp; allein es ist schon nicht gerade wahrscheinlich, dass der Hedoniker diese radicalen Anschauungen nicht übernommen, sondern zuerst begründet habe; und abgesehen von der so ausdrücklichen Berufung Platons für die fundamentalen Sätze der von ihm bekämpften Ansicht auf die *συγγράμματα* des Protagoras fehlt auch sonst jede Spur davon, dass Aristipp und nicht Protagoras der Urheber dieser auf die ganze Folgeentwickelung der hellenischen Philosophie tief einflussreichen Wendung gewesen sei; die Skeptiker namentlich würden, wenn ihre Lehre auf Aristipp, nicht auf Protagoras beruhte, doch wohl eine Erinnerung daran bewahrt haben; wovon hernach noch etwas. Das Einzige, was sich mit einigem Scheine noch für eine weniger radicale, weniger bestimmt auf den Einzelnen und seine Wahrnehmung gerichtete Bedeutung des *μέτρον ἄνθρωπος* anführen liesse, ist, dass Protagoras auch nach Platon als Norm für das öffentliche Leben das Gutdünken nicht des Einzelnen, sondern der Gesammtheit, das *κοινῇ δόξαν* aufgestellt hat. Allein wenigstens Platon hat darin keinen Widerspruch gefunden, dass der Mensch als Einzelner Norm sei für das was dem Einzelnen, als Bürger für das was dem Bürger zu gelten hat: *τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι ἰδιώτῃ τε καὶ πόλει,* wie er es den Protagoras selbst aussprechen lässt; nur gerade vom Menschen als Menschen ist nirgend die Rede. Es lag auch nicht fern, das *κοινῇ δόξαν* hervorgehen zu lassen aus den sich sozusagen ins Gleichgewicht setzenden Interessen und Ansichten der Individuen, wo dann diejenige Ansicht, welche sich im Gesetz den übermächtigen Ausdruck zu verschaffen gewusst, für die Gesammtheit der durch gewisse gemeinsame Interessen Verbundenen so lange geltend, maassgebend sein wird, als sie in diesem Uebergewicht sich zu erhalten versteht. Platon kommt selbst auf einen ähnlichen Weg der Ableitung, wenn er (Rep. II 369b sqq.) aus der Noth und dem eigenen Interesse der sich Verbindenden, fast wie Hobbes oder Hume, den ersten Ursprung der Gesellschaft erklärt; er kann darin ganz wohl dem Protagoras gefolgt

sein,[1]) der wenigstens in dem nach ihm benannten Dialog eine ganz verwandte Auffassung vertritt: Gerechtigkeit und Tugend gelten allgemein als gut, weil sie als allgemein nützend von einem Jeden erkannt werden: *λυσιτελεῖ γάρ, οἶμαι, ἡμῖν ἡ ἀλλήλων δικαιοσύνη καὶ ἀρετή* (327 b). Wenn Protagoras so praktisch eine nicht überhaupt, sondern immer für eine gegebene Gesellschaft allgemeinverbindliche Norm des Rechten und Guten in dem *κοινῇ δόξαν* begründete, so brauchte er darum die streng individualistische Bedeutung seines theoretischen Satzes gar nicht zu verleugnen, Beides entspricht sich vielmehr und ergänzt sich zu einer, wenn man die Grundlagen zugibt, ziemlich wohl zusammenhängenden Lehre.

Halbfass versucht seinerseits die protagoreische Ansicht von Anaxagoras abzuleiten. Ich weiss nicht, ob es nöthig ist seine Hypothese eigens zu widerlegen, denn sie hat nichts auch nur Ueberredendes. Dass beide Philosophen bei Perikles verkehrten, beweist gar nichts. Dass Beide von *πάντα χρήματα* sprechen, würde kaum dann etwas beweisen, wenn der Ausdruck Beiden dasselbe bedeutete, er bedeutet aber Verschiedenes: die *χρήματα* des Anaxagoras sind Stoffe, chemische Bestandtheile der Dinge, wie wir sagen würden; davon ist bei Protagoras doch nicht die Rede. Vollends die Analogie des protagoreischen *ἄνθρωπος* mit dem anaxagoreischen *νοῦς* ist auch mit gutem Willen nicht zu entdecken; dieser ist *ἄπειρον καὶ αὐτοκράτωρ καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστίν*, er ist Weltordner, er steht dem *θεός* des Xenophanes ungleich näher als dem *ἄνθρωπος* des Protagoras, der vor Allem nicht *αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ* ist. Ueberhaupt handelt Anaxagoras vom Universum und ist ein echter Vertreter eben der vom öffentlichen Leben abgewandten Speculation, welche dem Protagoras verhasst ist; schwerlich hat er gerade seine Lehre zum Ausgang genommen. Ueberhaupt sind andere Berührungen, als die aus der beiderseitigen Beeinflussung durch Heraklit sich naheliegend erklären, nicht zu entdecken, auch fehlt es an jeder äusseren Beglaubigung für ein näheres

---

1) Durch Uebereinstimmungen solcher Art mag die thöricht übertriebene Behauptung des Aristoxenos (D. L. III 37) veranlasst sein, dass der platonische Staat „fast ganz" aus den antilogischen Schriften des Protagoras ausgeschrieben sei.

Verhältniss gerade zwischen diesen beiden Philosophen. Die vorher ausgeführte Vorstellung von dem Ursprunge der Lehre des Sophisten scheint mir den Zusammenhang derselben, sowohl in sich wie in der Continuität der Entwickelung der griechischen Philosophie vollständiger zu wahren und zugleich mit der Ueberlieferung besser im Einklang zu sein; wer es übrigens vorzieht, auf Hypothesen zu verzichten, dem möchte ich die meinige nicht aufdrängen.

Was Aristoteles betrifft, so kann man ohne Bedenken zugestehen, dass die Mehrzahl seiner Angaben über Protagoras aus Platon oder sonstigen abgeleiteten Quellen geschöpft sein kann, ein eigenes Studium seiner Schriften nicht nothwendig voraussetzt. Aristoteles hatte in seiner Zeit wohl nicht mehr die dringende Veranlassung wie Platon, sich mit Protagoras eingehend zu befassen. Uebrigens kennt man seine freie Art, mit Ansichten älterer Philosophen zu verfahren; Beispiele davon werden uns noch begegnen. Man darf nur von seinem Verfahren nicht auf dasjenige Platons zurückschliessen. Aristoteles' Schriften, Grundlagen zu Lehrvorträgen vielmehr als ausgeführte Werke, für den Gebrauch des Peripatos bestimmt, nicht für Gegner, rechnen gewiss nicht in gleicher Weise mit der Kritik Andersdenkender, wie Platon in seinen Dialogen, die eine unmittelbare und grossentheils gerade polemische Wirkung anstreben, mit ihr rechnen musste und gerechnet hat. Immerhin haben wir kein Recht, eine so bestimmte Angabe wie die des Aristoteles über die protagoreische Bestreitung mathematischer Sätze (met. II 2, 998 a 3) mit Halbfass S. 56 (Exc. II) als unwahrscheinlich in Zweifel zu ziehen, die Worte, mit denen sie eingeführt wird: *ὥσπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν ἐλέγχων τοὺς γεωμέτρας*, lauten zu entschieden, als dass man die Nachricht einfach verwerfen dürfte, zumal feststeht, dass von Protagoras antilogische Schriften gegen die einzelnen *τέχναι* (D. L. IX 55 *περὶ τῶν μαθημάτων*) existirten, dass er insonderheit die mathematischen Disciplinen (Pl. Protag. 318 e) für werthlos hielt. Ein Zweifel gegen die strenge Richtigkeit der mathematischen Sätze, nämlich für die wirklichen Dinge, würde auch mit dem entschlossenen Sensualismus bei Protagoras keineswegs schlechter harmoniren als etwa bei Gassendi (Op. ed. Flor. III 351, I 229—32, 300), Bayle (Dict. Zénon) oder Hume (Treat.). Pro-

tagoras möchte, wie jeder strenge Sensualist, auch die „Wahrheit“ der Mathematik unmittelbar sinnlich haben; da ihm das nicht gelingt, da die Gerade, welche den Kreis in einem untheilbaren Punkte berührt, die streng regulären Figuren der Geometer überhaupt im Sinnlichen nicht angetroffen werden, leugnet er, dass solche Begriffe überhaupt ὄντα, Gegenstände treffen; als Fictionen zu praktischem Behuf hätte er sie vielleicht mit Hume gelten lassen, wenn es erlaubt ist die Analogie so weit auszudehnen. Platons Schweigen beweist nichts gegen die Richtigkeit der Angabe. Möchte eine Erörterung dieses Punktes in die Anlage des Theätet noch so wohl gepasst haben, dass er genöthigt gewesen wäre darauf einzugehen, dürfen wir doch nicht behaupten. Platon wendet seine Kritik gegen die Fundamente der protagoreischen Lehre; hatte er diese nach seiner Ueberzeugung erschüttert, so konnte er billig darauf verzichten, auch noch jeden falschen Folgesatz eigens zu widerlegen. Die Bemerkung des Protagoras gegen Theodoros (Th. 162e), auf welche Halbfass sich stützt, betrifft nicht die Richtigkeit der geometrischen Sätze, sondern das Verfahren im wissenschaftlichen, z. B. geometrischen Beweise überhaupt; sie leiht überdies, wie oben gezeigt wurde, dem Sophisten platonische Grundsätze.

Gewährt aber Aristoteles für die Grundauffassung der protagoreischen Lehre keine sichere Controle, so fehlt es dagegen nicht an solchen, wenn auch spärlichen, doch wohlbeglaubigten Nachrichten Späterer, welche die hier wesentlich aus Platon erwiesene Auffassung durchaus stützen. Namentlich Halbfass hat den Werth dieser Nachrichten zu gering angeschlagen. Man sollte denken, gerade wenn auf Platon und Aristoteles der Tendenz wegen, aus der sie schreiben, so gar wenig Verlass ist, wäre man um so mehr auf das vielleicht uninteressirtere Urtheil Späterer angewiesen. Platon und Aristoteles sind ja wohl nicht die Einzigen, auch nicht die Letzten, welche von Protagoras unterrichtet sein konnten; τὰ σωζόμενα βιβλία D. L. IX 55 haben alexandrinische Zeit sicher erlebt. Oder ist es eine ausnahmslose Wahrheit, dass jüngere Autoren schlechter berichtet sind als ältere? Eine mehr unabhängige Geschichtsforschung auf philosophischem Gebiet hat doch mit Aristoteles, oder soll man nicht vielmehr sagen mit Theophrast erst begonnen, und die Fälle sind

gar so selten nicht, dass wir namentlich den Aristoteles durch Angaben von viel jüngerem Datum corrigiren oder ergänzen können. Demokrit ist ein von Aristoteles sehr beachteter Autor, wir besitzen auch von ihm sehr gute Nachrichten über denselben, aber daneben ungenaue und störende, die einfach zu berichtigen sind durch einen Schriftsteller, der ein halbes Jahrtausend später schreibt, Sextus Empiricus. Der sichere Grund für die bessere Gewähr seiner Angaben ist: er lässt keine besondere Tendenz erkennen und stützt sich auf acht Citate aus sonst zum Theil verschollenen Schriften Demokrits; übrigens besitzen wir eine zuverlässige Controle ausserdem an Theophrast (de sens.), der aus genauester Quellenkenntniss schöpft, in seinem Urtheil den Standpunkt des Aristoteles theilt, als Berichterstatter aber für Sextus, gegen Aristoteles zeugt. Noch näher liegt der Fall des Gorgias, der ganz analog ist. Kein Wort bei Aristoteles noch auch bei Platon von erkenntnisstheoretischen Aufstellungen des Zweitbedeutendsten, sonst auch Beiden wohlbekannten Sophisten, die sie noch dazu, sollte man denken, besonders interessiren mussten wegen der nahen Beziehung auf die Lehre der Eleaten; und bei Sextus ein ausführliches Referat, mit Buchtitel und Kapiteltheilung eingeführt, an dessen Echtheit wir zu zweifeln kein Recht hätten, auch wenn jede sonstige Controle fehlte; wir besitzen aber wieder die völlig sichere Controle an der dem Aristoteles zwar fälschlich zugeschriebenen, aber sicher altperipatetischen, dem 3. Jhdt. v. Chr. angehörigen kurzen Schrift *περὶ Γοργίου*. Der sextische Bericht kann aus diesem älteren nicht abgeleitet sein, die Urheber beider müssen vielmehr, sei es nun das Original oder einen guten älteren Autor, sagen wir Theophrast, vor sich gehabt haben. Sextus ist in der Wiedergabe etwas freier, Zeller vermuthet sogar[1]), dass er Einzelnes ohne Vorlage in seiner Manier weiter ausgesponnen

---

1) I^4 985^2. — Indessen, was Z. als Manier des Sextus richtig beobachtet hat, könnte sehr wohl aus älterer Zeit, könnte etwa gerade von Gorgias herrühren; denn Platon bereits kennt diese Manier, Rep. 479 c οὔτ' εἶναι οὔτε μὴ εἶναι οὔτε ἀμφότερα οὔτε οὐδέτερον. Ich erinnere mich, dass E. Laas (in philosophischen Uebungen, an denen ich theilnahm) darauf aufmerksam machte. Da die Skeptiker fast durchweg mit dem Material gearbeitet haben, welches sie von den Sophisten überkommen hatten, so hat dies Zusammentreffen gar nichts Auffallendes.

habe; allein der sachliche Kern des Berichts bleibt unanfechtbar. Sextus bringt nun in demselben, grösserentheils aus guten Quellen geschöpften historischen Abschnitt der Schrift gegen die Logiker, wo auch diese Berichte über Demokrit und Gorgias stehen, unmittelbar vor dem letzteren und in genauer Verbindung mit ihm ein kurzes Referat über Protagoras (I 60—64). Dasselbe hängt zugleich sachlich mit den so durchaus beglaubigten Angaben über Demokrit zusammen. Denn augenscheinlich wird Protagoras (61) gegen den Einwand vertheidigt, welchen nach demselben Zeugen (l. I 389) Demokrit wie Platon gegen ihn gebraucht hatten, nämlich die bekannte *περιτροπή*: auch wer leugnet, dass aller Dinge Maass der Mensch sei, bestätigt, dass es in der That so ist, denn er zeigt nur, dass für ihn das gilt, was ihm so scheint, seine Vorstellung. In denselben Zusammenhang gehören die Nachrichten über einen Xeniades (53. 388), von dem sonst kein Autor überhaupt weiss. Demokrit hatte ihn erwähnt; es scheint, wenn man alle sextischen Angaben combinirt und auf den Zusammenhang achtet, in welchem sie stehen, als habe Demokrit die These des Xeniades: keine Vorstellung sei wahr, an derselben Stelle und mit derselben Waffe der *περιτροπή* bekämpft wie die entgegengesetzte des Protagoras: jede Vorstellung sei wahr; oder doch, als habe Sextus bei dem (skeptischen) Autor, dem er seine Angaben verdankt, alles dieses in einem Zusammenhange vorgefunden. Auch sind die Angaben über Protagoras wie die über Gorgias und Demokrit durch Angabe des Schrifttitels eingeleitet: *ἐναρχόμενος τῶν καταβαλλόντων*. Wie es sich mit diesem Titel auch verhalten möge (meine Vermuthung darüber am Schluss), keinesfalls ist die Angabe des Fundorts aus der Luft gegriffen, sondern der erste Autor des Berichtes, ich sage nicht Sextus, hatte eine so betitelte Schrift des Protagoras vor Augen; derselbe war demnach für die Beurtheilung seiner Lehre sicher nicht auf Platon und Aristoteles angewiesen. Endlich habe ich schon darauf hingewiesen, dass dieser Bericht die protagoreische Ansicht entschieden billigt und gegen Angriffe in Schutz nimmt. Also ist auch er parteiisch wie der platonische, wird vielleicht Einer sagen. Indessen wenn wir über eine Philosophie zwei Zeugen haben, einen, der mit aller Kraft gegen sie ankämpft, einen anderen, der für sie Partei nimmt, so wird man nach allen

Regeln historischer Kritik doch dem vereinten Zeugniss Beider Glauben schenken dürfen, wenn überdies feststeht, dass der Eine nicht etwa für seine Kenntniss auf den Anderen allein angewiesen war. Beide Berichte stimmen nun, trotz der Verschiedenheit in der Tendenz wie in der Form der Darlegung, im sachlichen Kerne so genau zusammen, als man nur wünschen kann; nach beiden Zeugen hat Protagoras ganz so bestimmt die relative und subjective (individuelle) Wahrheit des Erscheinenden behauptet, wie er die Wahrheit eines an sich zu Grunde liegend Gedachten leugnete. Auch beziehen Beide den Satz vom Maasse der Dinge auf *αἰσθήσεις* zwar zunächst, aber ebenso ferner auf *δόξαι* (*τὸ φανὲν ἢ δόξαν τινὶ εὐθέως πρὸς ἐκεῖνον ὑπάρχειν,* sagt Sextus). Alles dieses wird ferner bestätigt durch das, was sowohl Sextus als Plutarch adv. Col. (der ebenfalls gute Quellen gehabt haben muss) über Demokrits Bestreitung des Protagoras melden. Nach Sextus hat Demokrit den Satz, dass jede *δόξα* wahr sei, nach Plutarch den, dass jedes Ding (nämlich an sich selbst) „nicht mehr" ein Solches als ein Solches sei, also das *οὐ μᾶλλον* in allgemeinster Fassung, ausführlich und lebhaft bekämpft. Dass beide Sätze genau nur unter der platonisch-sextischen Auffassung zusammenstimmen, ersieht man leicht: jede Erscheinung ist wahr als Erscheinung, aber eben darum bleibt *οὔτε καθ' αὑτό τι ὑπάρχον οὔτε ψεῦδος* zurück, wie Sextus 64 sagt; womit unsere Auffassung klar und bestimmt bezeichnet ist. Was sollen wir nun glauben? Ich denke, dass Protagoras jedenfalls diese beiden eng zusammenhängenden Sätze vertreten hat. Oder hat Demokrit, der Platon und dem ganzen sokratischen Kreise sonst fern und fremd gegenüber steht, sich gleichwohl hierin mit Platon verschworen, der Lehre des Protagoras einen ihr ganz fremden Sinn unterzulegen? Und hat der Skeptiker sogar, der ihre polemische Absicht nicht nur nicht theilt, sondern den Beklagten in Schutz nimmt, dessen Gedanken dennoch auf ganz gleiche Weise verfehlt? derselbe Skeptiker womöglich, der sonst gerade Demokrit und Platon hart angreift, dagegen protagoreische Anschauungen fast unverändert übernimmt: Aenesidem?. Die Gründe, welche auf diesen als Autor des sextischen Berichts entschieden hinweisen, findet man im nächsten Aufsatz; mein Beweis stützt sich vornehmlich darauf, dass Sätze, welche in dem Berichte dem Prota-

goras zugeschrieben werden, anderwärts bis in einzelne Wendungen des Ausdrucks genau als Sätze des Aenesidem wiederkehren. Vielleicht würde Halbfass schliessen: also habe Aenesidem seine (skeptische) Auffassung in Protagoras hineingedeutet; ich schliesse umgekehrt: also haben die Skeptiker, hat insonderheit Aenesidem von Protagoras gelernt. Zu auffällig wäre in der That sonst das Zusammentreffen mit Platon, mit Demokrit; denn schwerlich doch haben die Skeptiker aus Sätzen, welche dem Protagoras in feindseliger Tendenz von Dogmatikern angedichtet worden waren, ihre eigenen Ueberzeugungen gewonnen. Dass der hart angegriffene Sophist überhaupt bei der Skepsis Gnade fand, wie nirgend sonst, bestätigen die merkwürdigen Verse des Timon auf Protagoras, welche wieder Sextus (adv. phys. I 57) überliefert hat. Timon verdankt sein warm anerkennendes Urtheil über den Mann schwerlich Platon oder Demokrit; dass er auch sonst die alten Philosophen mehr als nur von Hörensagen kennt, davon wird ein Blick in die schöne Arbeit von Wachsmuth de Timone Phliasio wohl Jeden bald überzeugen. Auf Timon griff Aenesidem zurück, als er von der Akademie sich lossagend die Lehre Pyrrhons erneuerte. Rührt der Bericht des Sextus von ihm unmittelbar her, wie ich glaube, so konnte er seinerseits, gesetzt dass man selbst in Alexandria, wo er in Cicero's Zeit lehrte, das Buch des Protagoras nicht mehr besessen hätte, seine Nachrichten eben Timon verdanken; die Möglichkeit der Ueberlieferung ist auf jeden Fall gesichert.

Auf den anderen bei Sextus vorliegenden Bericht Hyp. I 216—19 möchte ich dagegen kein Gewicht legen. Er ist nicht von demselben Ursprung; beide Berichte vertreten geradezu entgegengesetzte Auffassungen: nach den Hypotyposen sind die *ὄντα*, deren Maass der Mensch ist, an sich existirende Dinge, ein Irrthum, den nicht Platon, sondern Aristoteles aufgebracht hat; nach der andern Darstellung ist ein An-sich, als positiv oder negativ erkennbar, überhaupt ausgeschlossen. Auch eignet Sextus die erstere Auffassung sich an, leugnet demgemäss die Uebereinstimmung der Skepsis mit Protagoras; die andere Darstellung will ausdrücklich nur referiren, was „Einige“ von Protagoras hielten; diese *τινές*, augenscheinlich Skeptiker, stimmten mit Protagoras überein und waren sich dieser Uebereinstimmung auch ohne Zweifel bewusst; eben darum hütet sich Sextus wohl, ihre

Auffassung, wie er im anderen Falle thut, einfach als die seinige zu geben. Der Bericht der Hypotyposen ist es nun gerade, welcher Protagoras in einer Weise an Heraklit annähert, wie es auch der Darstellung Platons entschieden nicht entspricht; die schon durch die Terminologie verdächtigen Sätze von der „Materie" namentlich und der in ihr gegebenen Möglichkeit Alles zu werden, finden nirgend sonst ihre Bestätigung; ich müsste mich sehr täuschen, oder wir haben es mit einer Construction echt peripatetischer Prägung zu thun, die dem Sextus gelegen kam, da er beweisen wollte, dass die pyrrhonische Skepsis mit keiner anderen Philosophie sich deckt, die protagoreische Lehre aber eben hier als ein echter und rechter Dogmatismus erschien. An die Lehre der *κομψότεροι* im Theätet erinnert Einiges, aber es deckt sich keineswegs Alles, so dass man auch nicht annehmen kann, es sei, was dort von ungenannten Anhängern gesagt ist, auf Protagoras einfach übertragen worden. Uns genügt, dass der Bericht für eine Reconstruction der echten Lehre des Protagoras unbrauchbar ist; da jedoch das zweite Referat mit diesem gar keinen Zusammenhang hat und alles dessen entbehrt, was ihn verdächtig macht, so wird unser Vertrauen in seine Zuverlässigkeit durch das wohlbegründete Misstrauen gegen den anderen nicht erschüttert.

Die soeben angeregte Frage wegen der Erklärung des bei Sextus überlieferten Titels der protagoreischen Schrift veranlasst mich schliesslich über seine literarische Thätigkeit noch ein paar Beobachtungen mitzutheilen. Das Buch, in dessen Anfang das Dictum *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος* sich fand, wird von Platon wiederholt seine „Wahrheit" genannt; 161c *ἀρχόμενος τῆς ἀληθείας*, 162a *εἰ ἀληθὴς ἡ ἀλήθεια Πρωταγόρου, ἀλλὰ μὴ παίζουσα ἐκ τοῦ ἀδύτου τῆς βίβλου ἐφθέγξατο*, 170e *μηδενὶ δὴ εἶναι τὴν ἀλήθειαν ἣν ἐκεῖνος ἔγραψεν*, 171c, Crat. 386c 391c. Nach Sextus hingegen that Protagoras den Ausspruch *ἐναρχόμενος τῶν καταβαλλόντων*. Eine Schrift *περὶ τοῦ ὄντος*, welche man mit der unsrigen für identisch hält, kennt Porphyr bei Euseb. pr. ev. X 3; das Schriftenverzeichniss D. L. IX 55 hat keinen von diesen Titeln, während gerade die am meisten und längsten noch gekannte Schrift nicht wohl in demselben fehlen kann; man sucht sie unter dem Titel *ἀντιλογιῶν δύο*. Ob unter den

ἀντιλογικά in der Angabe des Aristoxenos (bez. Phavorinos) D. L. III 37, 57 dieselbe Schrift oder etwa allgemein „die antilogischen Schriften" des Protagoras zu verstehen sind (vgl. Pl. Soph. 232 d), will ich nicht entscheiden. Wie erklären wir nun diese drei- oder mehrfache Benennung desselben Buches? Trug das Buch vielleicht ursprünglich eine eigentliche Aufschrift gar nicht, sodass man genöthigt war, es bloss allgemein nach Inhalt und Charakter — mit Rücksicht namentlich auf die gleich zu Anfang so scharf ausgesprochene Tendenz — zu bezeichnen, bis etwa spätere Gelehrte zu bibliothekarischem Zweck es mit festem Titel versahen? Jedenfalls würde sich so Alles am leichtesten erklären lassen. Platon würde die Schrift „die Wahrheit" des Protagoras genannt haben, indem er, gewiss nicht ohne Absicht, eben dies hervorhob, dass der Sophist (wie aus Th. 166 d ἐγὼ γάρ φημι τὴν ἀλήθειαν ἔχειν ὡς γέγραφα namentlich klar wird) seine in der Schrift vorgetragene Lehre schlechtweg als „die Wahrheit" behauptet hatte. Dass auch von mehreren anderen Philosophen Schriften des Titels ἀλήθεια oder περὶ ἀληθείας existirten (vgl. Sauppe comm. de Antiphonte sophista, Gott. ind. schol. aest. 1867 p. 8), kann nicht verwundern, da das Thema die alte Philosophie von den Eleaten herab bis zu den Skeptikern immerwährend beschäftigt.[1]) Περὶ τοῦ ὄντος, ein noch viel gebräuchlicherer Titel, erklärt sich naheliegend, wenn schon der erste Satz des Buches, der zugleich der Hauptsatz war, den Menschen zum Maasse für ὄντα und μὴ ὄντα machte; doppelt, wenn, wie Porphyr l. c. angibt, die Schrift polemisch gegen die Seinslehre der Eleaten gerichtet war. Ἀντιλογίαι bezeichnet dagegen ganz allgemein das Genre, dem die Schrift angehörte. Das sachlich gleichbedeutende καταβάλλοντες (sc. λόγοι, s. Bernays, Rh. Mus. VII, 464 f.) scheint noch einen besonderen Bezug zu haben. Bernays hat schon bemerkt, dass καταβάλλειν stehender Ausdruck für dialektisches Widerlegen ist. Nun beachte man, was Platon (Euthyd. 286 c) zu dem Streitsatze des Euthydem und Dionysodor (d. h. des Antisthenes, s. D. L. IX 53, Isocr. X 3), dass es nicht möglich sei zu widersprechen, weil jede Ansicht Recht habe,

1) Die Ἀλήθεια des Antisthenes scheint, wie oben bemerkt, zu der des Protagoras eine besondere Beziehung zu haben. Dümmler's Vermuthung darüber wird durch die Titelfrage natürlich in keiner Weise beeinflusst.

bemerkt: diese Weisheit sei nicht neu, sie gehe vielmehr auf Protagoras, wenn nicht auf noch ältere Zeit zurück; *ἀλλὰ* (288a) *ἔοικεν οὗτος μὲν ὁ λόγος ἐν ταὐτῷ μένειν καὶ ἔτι ὥσπερ τὸ παλαιὸν* (dies kann nur auf Protagoras gehen) *καταβαλὼν πίπτειν*. Ich vermuthe, es werde hier auf ebendasselbe angespielt, was der bei Sextus angegebene Titel nur besagen kann: dass Protagoras mit seiner neuen „Wahrheit“ bestehende Ansichten „zu Boden werfen“ wollte; es erging ihm damit wider Erwarten, will Platon sagen: indem er den Gegner zu Boden warf, kam er selbst zu Fall, ganz wie es schon 286c hiess: *ἐμοὶ δὲ ἀεὶ θαυμαστός τις δοκεῖ εἶναι (ὁ λόγος) καὶ τούς τε ἄλλους ἀνατρέπειν καὶ αὐτὸς αὑτόν*. Die Ausdrücke *καταβάλλειν, πίπτειν* sind der Palaestra entlehnt, s. Hipp. min. 374a *πονηρότερον δὲ καὶ αἴσχιον ἐν πάλῃ τὸ πίπτειν ἢ τὸ καταβάλλειν*. Für die ganz stehende Uebertragung auf den sophistischen Redekampf (so schon vorher im Euthyd. 277c) noch einige Beispiele; Plut. Pericl c. 8: *ὅταν ἐγὼ καταβάλω παλαίων, ἐκεῖνος ἀντιλέγων ὡς οὐ πέπτωκε νικᾷ καὶ μεταπείθει τοὺς ὁρῶντας*, was gewiss Anspielung auf diesen Gebrauch ist. [Hippocr.] de nat. hom. c. 1, wo die „Sophisten“ geschildert werden: *πρὸς γὰρ ἀλλήλους ἀντιλέγοντες . . . ποτὲ μὲν οὗτος ἐπικρατέει, ποτὲ δὲ οὗτος . . . ἀλλ' ἔμοιγε δοκέουσι οἱ τοιοῦτοι ἄνθρωποι σφᾶς αὐτοὺς καταβάλλειν*. Am entsprechendsten unserer Stelle aber lässt Demokrit in dem lateinisch überlieferten Fragment bei Galen, ed. Charter. II 339a die *αἴσθησις* zur *διάνοια* sagen: misera mens, quae cum a nobis fidem assumpseris nos deiicis, at cum nos deiicis tu ipsa cadis, wo wohl Niemand im Zweifel sein wird, dass im Original *καταβάλλειν, πίπτειν* gestanden hat. Nun gilt Protagoras gerade als Meister der *ἀντιλογικὴ τέχνη*.[1]) Das Bild vom Ringkampf lag ihm um so näher, als er selbst eine Schrift *περὶ πάλης* geschrieben hat. Ich vermuthe also, die

1) Man wird nun nicht mehr einwenden, dass doch (nach Theaet. 164c, 167e, 168b) Protagoras ebenda, wo er von der ἀλήθεια handelte, nicht ἀντιλογικῶς oder μαχητικῶς oder ὡς ἀγωνιζόμενος habe verfahren wollen, sondern ὡς διαλεγόμενος, s. o. S. 8 f. Diese Unterscheidung ist erweislich von Platon dem Protagoras nur geliehen; gerade wenn Protagoras sie in dieser Strenge nicht kannte, so konnte er eine ganz ernsthafte Darlegung polemischen Charakters sehr wohl „Antilogie“ nennen und das Bild des Ringkampfes darauf anwenden.

Schrift, welche seinen berühmten Ausspruch enthielt, hatte die Form einer Antilogie und erklärte eine entgegenstehende Ansicht „niederwerfen“, „zu Fall bringen“ zu wollen; darauf bezieht sich sowohl die platonische Bemerkung im Euthydem als der Titel bei Sextus. Es wird dadurch um so mehr bestätigt, dass die *καταβάλλοντες* des Sextus, die *ἀλήθεια* des platonischen Theätet und Kratylos, die *ἀντιλογίαι* des Diogenes eine und dieselbe Schrift bezeichnen, wie schon Bernays vermuthet hat. Welche andere Lehre nun hat wohl diese Schrift zu Fall bringen wollen? Alle Umstände weisen einstimmig auf die eleatische Einheitslehre; Argumente gegen dieselbe enthielt nach Porphyr's Angabe die Schrift *περὶ τοῦ ὄντος*, was ja wieder nur eine andere Bezeichnung desselben Buches zu sein braucht. Die Angabe ist ein wenig verdächtig durch die Behauptung, welche Porphyr auf die, wie er sagt, ihm vorliegende Schrift stützt, dass Platon seine Argumente gegen das Eine der Eleaten aus Protagoras habe; was das für Argumente sein sollten, ist schwer zu sagen; indessen mag Porphyrs Behauptung auch nur auf einen oberflächlichen Anschein sich gestützt haben, die Thatsache, dass er eine so betitelte Schrift von Protagoras fand, in welcher Argumente gegen die Eleaten standen, braucht darum nicht bezweifelt zu werden.

Ueber Charakter und Inhalt der „antilogischen“ Schriften des Protagoras haben wir noch ein platonisches Zeugniss Soph. 232d: *τά γε μὴν περὶ πασῶν τε καὶ κατὰ μίαν ἑκάστην τέχνην ἃ δεῖ πρὸς ἕκαστον αὐτὸν τὸν δημιουργὸν ἀντειπεῖν, δεδημοσιωμένα που καταβέβληται*[1]) *γεγραμμένα τῷ βουλομένῳ μαθεῖν. — Τὰ*

---

1) καταβέβληται kann wohl nicht heissen, wie Schleiermacher übersetzt: ist niedergeschrieben; wenigstens wäre δεδημοσιωμένα καταβέβληται ein seltsames ὕστερον πρότερον. Eine vorzüglich passende Bedeutung ergibt Arist. Polit. VIII 2 (1337b 2) αἱ καταβεβλημέναι νῦν μαθήσεις, 3 (1338a 36) τὰ καταβεβλημένα παιδεύματα, was man mit Recht erklärt: disciplinae communes, pervulgatae, usitatae, die herkömmlichen, gegenwärtig verbreiteten Disciplinen. (Vgl. auch Synes. p. 52b οὐ γάρ ἐστιν ἡ ἀλήθεια πρᾶγμα ἐκκείμενον οὐδὲ καταβεβλημένον, hier in verächtlicher Bedeutung: hingeworfen, für Jeden aufzulesen, gleichsam prostituirt.) Ich stelle dahin, ob nicht καταβέβληνται Arist. Eth. N. I 3 (1096a 9) und καταβέβλησαι im Eingang des ersten Heraklitbriefes besser hiernach verstanden wird, als nach Bernays (Her. Br. 21): schriftlich niedergelegt; jedenfalls wird man sich für die letztere Uebersetzung nicht mehr auf die platonische Stelle berufen dürfen.

Πρωταγόρειά μοι φαίνει περί τε πάλης καὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν εἰρηκέναι. Vgl. D. L. l. c.: *περὶ πάλης, περὶ τῶν μαθημάτων.* Dass Protagoras planmässig gegen alle *τέχναι* disputiren lehrte, stimmt zu seiner Geringschätzung derselben als Erziehungsgegenstände, Protag. 318e. Da diese Geringschätzung sich auf die mathematischen Disciplinen besonders erstreckt, so werden auch seine Antilogien diese hauptsächlich betroffen haben; dadurch erhält die Anführung des Aristoteles (l. c.) *ὥσπερ Πρ. ἔλεγεν ἐλέγχων τοὺς γεωμέτρας* (verglichen mit dem Titel bei D. L. *περὶ τῶν μαθημάτων*) nahezu die Bedeutung eines Citats.

II.

Aenesidem.*)

Wir besitzen keine so wohl zusammenhängende, nach sachmässiger Ordnung vollständig ausgeführte Darstellung eines philosophischen Lehrgebäudes aus dem Alterthume, wie die des skeptischen durch Sextus den Empiriker. Schon deswegen wäre es erwünscht, von dem Ursprunge dieses Systems, von dem Antheil älterer skeptischer Autoren an demselben genauer als bis jetzt unterrichtet zu sein. Es kommt hinzu, dass diese Darstellung eine der bedeutendsten Quellen für die Kenntniss auch anderer philosophischer Lehrmeinungen bildet, über deren manche man hier Aufschlüsse erhält, wie sie an keiner anderen Stelle zu finden sind; Einiges davon ist im ersten Aufsatz schon berührt worden. Es sind nun zwei Namen hauptsächlich, auf welche man zurückgeführt wird, wenn man nach den Begründern der antiken Skepsis forscht: Pyrrhon und Aenesidem. Ueber Pyrrhon ist die Untersuchung schon deshalb schwierig, weil er, wie überliefert wird, Nichts schriftlich hinterlassen hat, alle Berichte über seine Lehre also jedenfalls erst aus seiner Schule herrühren können. Auch ist es methodisch, von der vollständig vorliegenden Darstellung

*) Diese Abhandlung ist eine Umarbeitung der im Rh. Mus. XXXVIII 28 ff. bereits gedruckten. Sie ist wiederholt, weil sie mit allen den Untersuchungen, welche in diesem Bande vereinigt sind, eng zusammenhängt und also immerfort darauf verwiesen werden musste; zugleich habe ich die Gelegenheit nicht vorübergehen lassen wollen, zahlreiche Verbesserungen in Form und Inhalt, zu denen mir die fernere Beschäftigung mit dem Gegenstande die Möglichkeit gab, an derselben anzubringen, und sie so in wesentlich vervollkommneter Gestalt, wie ich hoffe, dem gelehrten Publicum nochmals vorzulegen.

des Sextus aus vorerst eine Reconstruction des zeitlich näherliegenden Hauptautors der skeptischen Lehre zu versuchen, des Urhebers der zehn allgemeinen Tropen und der acht besonderen gegen die dogmatischen Aetiologien, Aenesidem.

Zum Unglück liegen aber auch über ihn die Fragen so verwickelt, dass bis heute Problem ist, ob seine Lehrzeit noch in die erste Hälfte oder gegen Ende des letzten vorchristlichen Jahrhunderts oder selbst in die ersten Decennien unserer Zeitrechnung zu setzen ist; und, was schlimmer, ob er reiner Skeptiker oder Herakliteer oder beides, und wenn das Letztere, in welchem Sinne beides gewesen sei. Die gegenwärtige Abhandlung wird sich mit diesen beiden, durch die bisherige Forschung in den Vordergrund gestellten Fragen zunächst beschäftigen; auf weitere Aufgaben wird die Untersuchung selbst hinführen.

Die chronologische Untersuchung hat zunächst auszugehen von der Diadochenliste der skeptischen Schule, welche durch Diogenes Laertios am Ende der Lebensbeschreibung Timons (IX 115f) überliefert ist. Diogenes berichtet über zwei verschiedene Angaben: nach Menodotos fand Timon, der hervorragendste unter Pyrrhons Schülern, zunächst keinen Nachfolger, und die Schultradition blieb unterbrochen, bis Ptolemaeos von Kyrene sie wiederherstellte; Sotion und Hippobotos dagegen schoben zwischen Timon und Ptolemaeos vier Schüler des Ersteren und noch einen Schüler Eines derselben, den Lehrer des Ptolemaeos, ein. Von Menodotos kann unmöglich die ganze Liste herrühren, da er selbst darin an viertletzter Stelle aufgeführt wird; von Sotion nicht, da sie weit über dessen Zeit hinausreicht; auch wohl nicht von Hippobotos, denn obgleich, was Fr. Nietzsche (Rh. Mus. XXV 223ff) über dessen Lebenszeit aufgestellt hat, wohl Niemanden überzeugen wird, so scheint er doch so jung nicht angenommen werden zu dürfen, dass er einen Schüler des Sextus nennen konnte.

Dazu lesen wir im Prooemium des Diogenes (§ 20), dass man allgemein die pyrrhonische Richtung gar nicht als philosophische Secte auf gleicher Linie mit den übrigen zählte, *διὰ τὴν ἀσάφειαν*, wie Diogenes sagt; sogar Hippobotos selbst zählte sie nicht (§ 19), während er nach obiger Stelle von einer über Timon jedenfalls hinausgehenden Schultradition doch berichtet haben

muss; *ἔνιοι δὲ κατά τι μὲν αἵρεσιν εἶναί φασιν αὐτήν, κατά τι δὲ οὔ*. Wer diese „Einigen“ sind, lässt sich feststellen: es sind die Skeptiker selbst, wie sich aus der Vergleichung der nachfolgenden Erklärung mit Sext. Pyrrh. Hyp. I 16, 17 evident ergibt. An letzterer Stelle wird nämlich vom skeptischen Standpunkt erörtert, ob die Skepsis als Secte (*αἵρεσις*) zu bezeichnen sei oder nicht. Die Entscheidung lautet: nicht, wenn man unter Secte nur eine solche versteht, welche ein zusammenhängendes System von Dogmen anerkennt; wohl, wenn man damit bloss eine Richtung (*ἀγωγήν*) bezeichnet, welche einem gewissen Princip, dem Erscheinenden gemäss, folgt (*λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν*). Genau so, bis auf den Wortlaut der doppelten Erklärung von *αἵρεσις*, entscheidet aber auch Diogenes, nur dass er bestimmt ausspricht: die Pyrrhoneer sind eine Secte, denn es ist nicht nöthig, einem Dogma zu folgen, um diesen Namen zu verdienen. Haben wir hiernach aber in den *ἔνιοι* des Diogenes die Skeptiker zu erkennen, so sind *οἱ πλείους* nothwendig die Dogmatiker. Auch der Grund, weshalb diese die Skepsis als Secte neben den übrigen nicht gelten liessen, ist klar: nämlich deshalb nicht, weil sie kein Dogma hatte; denn offenbar haben wir die skeptische Unterscheidung zwischen *αἵρεσις* (im strengeren Sinne) und *ἀγωγή* polemisch zu verstehen, als Abwehr gegen die Dogmatiker, welche der skeptischen Richtung allgemein das Recht, sich als Secte gleich den übrigen zu behaupten, abstritten.

Für unsere nächste Frage lässt sich daraus höchstens das schliessen, dass die Diadochenliste bei Diogenes aller Wahrscheinlichkeit nach aus der skeptischen Schule selbst stammt. Wir hätten etwa an Menodotos für die Reihe von Ptolemaeos herab bis auf ihn, an Saturnin, der selber den Beschluss macht, für die ganze Liste zu denken. Woher Sotion seine abweichende Angabe hatte, können wir nicht wissen; Hippobotos ist wohl nur dem Sotion gefolgt.

Nehmen wir aber die Liste zunächst auf guten Glauben hin, so lassen sich sichere chronologische Schlüsse doch deshalb nicht darauf bauen, weil sie nach aller Wahrscheinlichkeit nicht vollständig ist. Jeder Unbefangene wird nämlich die Anordnung so verstehen, dass allemal die durch *καί* verbundenen Namen zu-

sammen eine Schülergeneration bilden.[1]) Man erhält dann zehn Generationen für die wenigstens vier Jahrhunderte vom Ende der Lehrzeit Timons bis zum Beginn derjenigen des Sextus, gerechnet dass jener nicht wohl über 235 v. Chr. hinaus, dieser nicht vor 165 n. Chr. gelehrt haben kann. Vierzig Jahre auf eine Generation im Durchschnitt ist aber sicherlich zu viel. Zeller wenigstens berechnet aus den gut beglaubigten Listen der akademischen, peripatetischen und stoischen Scholarchen 24—27 Jahre mittlere Dauer einer Schulführung. Muss aber eine Lücke angenommen werden, so kann sie zunächst an jede beliebige Stelle gesetzt werden. Aenesidem könnte danach früher als 100 v. Chr., er könnte später als der Beginn unserer Zeitrechnung gelehrt haben. Die Ansichten schwanken, wie schon gesagt, zwischen der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts v. Chr., etwa 80 bis 60, — so P. L. Haas,[2]) dem H. Diels[3]) beistimmt, — und den Decennien um Chr. Geb., woran Zeller festhält.

Die erstere Ansicht stützt sich auf zwei Indicien, beide geschöpft aus einer nicht verächtlichen Quelle, dem Berichte des Photios über das Hauptwerk Aenesidems, bibl. ed. Bekker c. 212. Danach waren die *Πυῤῥώνιοι λόγοι* von Aenesidem gewidmet dem L. Tubero, *ἐξ Ἀκαδημίας τινὶ συναιρεσιώτῃ, γένος μὲν Ῥωμαίῳ, δόξῃ δὲ λαμπρῷ ἐκ προγόνων καὶ πολιτικὰς ἀρχὰς οὐ τὰς τυχούσας μετιόντι.* Es liegt kein anderer näher als der Freund des Cicero, der im Jahre 58 v. Chr. den Q. Cicero als Legat nach Kleinasien begleitet und um eben diese Zeit von Cicero (ad Qu. fr. I 3) bezeichnet wird als praestans honore et dignitate et aetate. Zeller zwar vermuthet einen gleichnamigen Enkel, allein die Angabe des Photios lässt doch auf einen bekannten Mann schliessen, der auch politisch eine Rolle gespielt hat; einen solchen wird man nicht ohne Nöthigung erst construiren dürfen, wenn ein Name überliefert ist, auf den alle Indicien zutreffen. Sodann lesen wir bei Photios: *μικροῦ γλώσσῃ αὐτῇ*

---

1) Nämlich: Timons Schüler waren Dioskurides, Nikolochos, Euphranor, Praylus, Euphranors Schüler Eubulos; Ptolemaeos' Schüler waren Sarpedon und Herakleides, des Herakleides aber Aenesidem; des Antiochos Schüler waren Menodotos und Theiodas, des Menodotos aber Herodotos.

2) De philosophorum scepticorum successionibus, Wirceb. 1875, p. 16.

3) Doxographi p. 211.

ταῦτά φησιν . . . οἱ δ' ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας, φησί, μάλιστα τῆς νῦν, καὶ στωικαῖς συμφέρονται ἐνίοτε δόξαις, καί, εἰ χρὴ τἀληθὲς εἰπεῖν, Στωικοὶ φαίνονται μαχόμενοι Στωικοῖς. Mit diesem jedenfalls wörtlichen Excerpt aus Aenesidem vergleiche man Sext. P. H. I 235: *ἀλλὰ καὶ ὁ Ἀντίοχος τὴν στοὰν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἀκαδημίαν, ὡς καὶ εἰρῆσθαι ἐπ' αὐτῷ, ὅτι ἐν Ἀκαδημίᾳ φιλοσοφεῖ τὰ στωικά.* Es wird also bei Sextus dem Sinne nach dasselbe, und auch in den Worten anklingend, bestimmt als Angabe über Antiochos referirt, was Aenesidem bei Photios von den Akademikern seiner Zeit sagt. Man schliesst, dass Aenesidem ein (etwas jüngerer) Zeitgenosse des Antiochos gewesen sei. Antiochos, der Stifter der sogenannten fünften Akademie, wurde von Cicero im Jahre 79/78 v. Chr. gehört und starb etwa zehn Jahre später. Zeller sieht nicht ein, weshalb die Worte des Photios sich nicht ebensowohl auf die Schule des Antiochos beziehen können, wie auf diesen selbst; allein die Hypothese ist, dass Sextus und Photios beide den Aenesidem, und zwar dieselbe Aeusserung des Aenesidem vor Augen gehabt haben, welche Photios unvollständig aber wörtlich, Sextus nur umschreibend aber inhaltlich bestimmter wiedergebe. Und man muss gestehen, dass beide Angaben zum wenigsten den Grad von Uebereinstimmung zeigen, den man gewöhnlich für zulänglich hält, um eine gemeinsame Quelle zu statuiren. Es findet sich aber noch eine fernere Uebereinstimmung, welche bisher, wie es scheint, unbeachtet geblieben ist. Es sind zwei Vorwürfe, welche Aenesidem bei Photios gegen die Akademiker seiner Zeit erhebt, einmal, dass sie „manchmal" sogar stoischen Dogmen beitreten; dann aber, dass sie — man verstehe: auch wenn sie gerade das nicht thun — dennoch in vielen Punkten dogmatisiren, *διαμφισβητεῖν δέ φασι περὶ μόνης τῆς καταληπτικῆς φαντασίας* (170 a 21 sq.). Wie nun der erste Vorwurf auf Antiochos, so trifft der zweite genau auf Philon, den Gründer der vierten Akademie und Zeitgenossen des Antiochos (Cicero hörte ihn 82 zu Rom) zu, nach Sext. 235: *οἱ δὲ περὶ Φίλωνά φασιν ὅσον μὲν ἐπὶ τῷ στωικῷ κριτηρίῳ, τουτέστι τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ, ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πράγματα, ὅσον δὲ ἐπὶ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων αὐτῶν καταληπτά* (cf. Cic. Ac. pr. II 6, 18). Ich sehe nicht recht, wie man angesichts dieser zweifachen Uebereinstimmung zwischen

Sextus und Photios der Folgerung ausweichen will, dass Aenesidem, der an einen Akademiker über die Akademiker seiner Zeit genau das schreibt, was Sextus von Philon und Antiochos sagt, ein Zeitgenosse des Philon und Antiochos gewesen sein müsse.

Sein volles Gewicht erhält aber das Argument erst dadurch, dass wir mit grosser Sicherheit den ganzen Abschnitt des Sextus, der mit der Bemerkung über Antiochos schliesst (P. H. I 220—235), dem Aenesidem zuweisen können. In diesem Abschnitt wird nämlich der Unterschied der akademischen und skeptischen Philosophie, von Platon herab bis auf Antiochos, erörtert. Eben dies war das Thema der Einleitung der *Πυῤῥώνιοι λόγοι* des Aenesidem, nach der bestimmtesten Angabe des Photios.[1]) Dass derselbe nämlich die Untersuchung jenes Unterschiedes von Platon herab bis auf seine Zeit führte, ist schon an sich wahrscheinlich, da die Akademie sich von Platon herschrieb; es ergibt sich dafür aber noch eine viel einleuchtendere Erklärung, wenn unsere Vermuthung die richtige ist, dass Aenesidem die skeptischen Lehren gerade im Gegensatz zur fünften Akademie wieder zur Geltung bringen wollte: von Antiochos gerade wissen wir (Zeller IIIa, S. 602, 3. Aufl.), dass er, im Unterschied nicht nur von der Skepsis des Arkesilaos und Karneades, die Philon schon verlassen hatte, sondern im Unterschied auch von diesem, auf Platon wieder zurückgehen wollte; und wenn er andererseits stoische Dogmen in die Akademie einführte, so lesen wir ja bei Sextus, eben an unserer Stelle, dass er auch diese aus Platon herleitete: *ἐπεδείκνυε γάρ, ὅτι παρὰ Πλάτωνι κεῖται τὰ τῶν Στωικῶν δόγματα.* Was war begründeter bei dieser Sachlage, als wenn Aenesidem in der Einleitung seines Werks, so wie wir es bei Sextus finden, den Nachweis führte: dass schon Platon, obwohl seine bloss „gymnastischen" Dialoge mit der Aporie zu enden pflegen, doch, wo er ernsthaft spricht *(σπουδάζων)*, wie im Timäos, dogmatisirt; dass die jüngere Akademie, obwohl der Skepsis verwandt, doch in wesentlichen Beziehungen sich von

1) Ἐν μὲν οὖν τῷ πρώτῳ λόγῳ διαφορὰν τῶν τε Πυῤῥωνίων καὶ τῶν Ἀκαδημαϊκῶν εἰσάγων μικροῦ γλώσσῃ αὐτῇ ταῦτά φησι κτλ. . . . Ταῦτα μὲν ἀρχόμενος τῶν λόγων καὶ τοιαῦθ' ἕτερα, τὴν διαφορὰν τῶν Πυῤῥωνίων καὶ Ἀκαδημαϊκῶν ὑποδεικνύς, ἀναγράφει ὁ Αἰνησίδημος ὁ ἐξ Αἰγῶν. — Innerhalb dieses Abschnittes die Bemerkungen über die gleichzeitigen Akademiker.

ihr unterschied, und nur die mittlere bis zu einem gewissen Punkte rein skeptisch verfuhr; dass dann Philon aber in den alten Dogmatismus mehrfach zurückfiel, und Antiochos vollends stoische Dogmen, die er aus platonischen Sätzen herausklauben wollte, in die Schule einführte. Und so ist es denn wohl kein Zufall, dass die Erörterung des Sextus gerade mit Philon und Antiochos, und gerade mit jenen Bemerkungen über beide abschliesst, welche an die von Photios überlieferten Aeusserungen des Aenesidem über die gleichzeitigen Akademiker so deutlich anklingen. Dies Zusammentreffen aller Umstände würde schon hinreichen, um die Autorschaft Aenesidems für Sext. I 220—235 höchst wahrscheinlich zu machen,[1]) auch wenn nicht § 222 ausdrücklich Aenesidem citirt wäre. Zwar wird zugleich mit ihm noch Menodotos[2]) als Zeuge angeführt, möglich also, dass Aenesidem nicht direct benutzt ist; aber die Tradition von Aenesidem her bleibt auf jeden Fall gesichert. Noch bemerkt Haas (p. 53) zu dieser Stelle, dass *προστῆναι στάσεως*[3]) nicht heisse: der Schule vorstehen,

---

1) Die Einschaltung über Xenophanes, 223—225, braucht natürlich nicht auch bei Aenesidem gestanden zu haben; den Anlass zu derselben gab die Bemerkung (die wir wohl noch dem Aen. zutheilen dürfen), dass, wer auch nur in einem Punkte dogmatisire, Dogmatiker sei; dies erläutert S. durch das entsprechende Urtheil Timons über Xenophanes. — Der mehrfach abweichende Bericht über die Lehren der Akademie Log. I 141—189 lässt sich hingegen mit Wahrscheinlichkeit auf Antiochos zurückführen; οἱ Πλατωνικοί 143 weist jedenfalls auf eine akademische Quelle, und 162, im Bericht über Karneades, wird Antiochos citirt; offenbar als Berichterstatter, nicht als Urheber der mit seinem Namen angeführten Lehre; dann, nachdem zur Vergleichung (200) die Ansichten der Kyrenaiker herangezogen worden, wird 201 f. noch eine Bemerkung wörtlich mitgetheilt, welche Ἀντίοχος ὁ ἀπὸ τῆς ἀκαδημίας ἐν δευτέρῳ τῶν κανονικῶν über Asklepiades, doch ohne diesen zu nennen, gethan habe. Es stimmt auch zu seiner Autorschaft, dass über die vierte und fünfte Akademie nicht referirt wird. Dass auch die Darstellung der kyrenaischen Lehren aus Antiochos stamme, wie R. Hirzel (Unters. II 2, 667) vermuthet, ist nach der wiederholten Bezugnahme der ciceronischen Academica auf die Kyrenaiker nicht unwahrscheinlich. S. übrigens den Anhang.

2) Die Mss. haben κατὰ Περμήδοτον καὶ Αἰνησίδημον. Μηνόδοτον hat Fabricius eingesetzt, Ἡρόδοτον vermuthet Pappenheim, Ἡρόδοτον καὶ Μηνόδοτον Zeller (III b, S. 6[2]). Ich möchte vorschlagen κατὰ τοὺς περὶ Μηνόδοτον καὶ Αἰνησίδημον.

3) οὗτοι γὰρ μάλιστα ταύτης προέστησαν τῆς στάσεως. Vgl. z. B. L. II 354 καὶ πάρεστιν ἐπισήμους ἰδεῖν ἄνδρας τοὺς ἑκάστης στάσεως προεστῶτας (man

sondern in irgendeiner Streitfrage diese oder jene Seite oder Partei vertreten; in unserem Falle die Ansicht, dass Platon Dogmatiker sei. Dann bestätigt der Zusatz nur, was aus Photios ohnehin klar ist: dass die Abwehr des Dogmatismus der Akademie für Aenesidem und seine Schule charakteristisch war; und insbesondere, dass schon Aenesidem das verwerfende Urtheil über die Akademie, so wie wir vermutheten, auf Platon als deren Urheber erstreckte.

Hiernach würde es wohl nicht mehr dem geringsten Bedenken unterliegen, Aenesidem als jüngeren Zeitgenossen des Antiochos zu betrachten, der seine Lehre gerade im Gegensatz zu diesem entwickelt habe,[1]) wenn nicht eine ganze Reihe von Cicero-Stellen[2]) dem zu widersprechen schiene, welche in allen erdenklichen Variationen wiederholen, die Lehre Pyrrhons sei längst verworfen und vergessen. Cicero musste doch, so sagt man, von Aenesidem, und also von dem Bestehen einer skeptischen Schule zu seiner Zeit wissen, wenn Aenesidem zu seiner Zeit lehrte und schrieb, wenn er die Akademie, und speciell Antiochos, den Lehrer Ciceros, angriff, wenn er endlich sein Hauptwerk einem Freunde Ciceros widmete.

Allein genau besehen können jene Aeusserungen insgesammt unsere Beweisführung nicht entkräften. Die Beharrlichkeit, mit

---

findet namhafte Vertreter für jede der — zuvor erwähnten — möglichen Ansichten; durch welche Interpretation der von Kayser Rh. Mus. VII 189 geforderte Zusatz διαφωνοῦντας entbehrlich wird); weitere Beispiele im Index bei Bekker unter προίστασθαι. Es kann sich im Zusammenhange gar nicht um die Stellung des M. und Aen. in der skeptischen Schule handeln, sondern nur um ihre Stellung zur vorliegenden Frage.

1) Antiochos hat (wie aus Cic. Acad. hervorgeht) nicht nur den Dogmatismus in der Akademie am weitesten getrieben, sondern auch ausdrücklich gegen die skeptische Richtung der zweiten und dritten Akademie polemisirt. Um so eher begreift sich der Rückschlag zu Gunsten der radicaleren Skepsis Pyrrhons, wenn Aenesidem, wie es nach den Worten des Photios (τῶν ἐξ Ἀκαδημίας τινὶ συναιρεσιώτῃ Λ. Τοβέρωνι) scheint, selbst der Akademie angehörte, vielleicht sogar ein Schüler des Antiochos war, ehe er sich dem Pyrrhonismus zuwandte.

2) Haas c. 12. Man beachte alle Stellen über Pyrrhon und die Pyrrhoneer im Baiter'schen Index; z. B. auch Acad. II 129 f.: omitto illa quae neglecta iam videntur: Erillum . . . Aristonem . . . Pyrrho autem . . . has igitur tot sententias ut omittamus, haec nunc videamus, quae diu multumque defensa sunt.

welcher immerfort wiederholt wird, Pyrrhon, Ariston, Herillos, diese drei, seien verlassen und todt, lässt zunächst doch nicht auf eigenes Urtheil, sondern auf einen akademischen Autor schliessen, schon Diels (212) vermuthete Antiochos selbst, der wohl den jüngeren Gegner nicht mehr berücksichtigte. Sodann beachte man, dass alle Stellen nur von einer einzigen Lehre Pyrrhons, vom höchsten Gut, der *ἀπάθεια*, reden; mehr hat Cicero, scheint es, von dem Manne und seiner Philosophie überhaupt nicht gewusst. Auch weisen die Ausdrücke darauf hin, dass die philosophischen Autoren, welchen Cicero folgt, die Skeptiker für überwunden und entkräftet erklärten, aufgehört hatten mit ihnen zu disputiren (de fin. II 43), weil sie sie nämlich längst vernichtet glaubten.[1]) Mir däucht, dass dies merkwürdig zusammenstimmt mit der Angabe des Diogenes, wonach man allgemein — auf dogmatischer Seite, wie wir suppliren durften — die Pyrrhoneer nicht als Secte gleich den übrigen gelten liess, und nur Einige — wir wissen, die Skeptiker selbst, vielleicht Aenesidem zuerst — dagegen ihr Recht vertheidigten, sich „in gewissem Sinne" doch als Secte zu behaupten. Wir verstehen ja, warum: der Skeptiker hat überhaupt kein Dogma, der Dogmatiker aber lässt gern den anderen Dogmatiker gelten, wenn auch nur, um ihn zu bestreiten, nimmer aber den, der gar nicht dogmatisiren will, denn der ist hoffnungslos. Aus solcher Anschauung, denke ich, schreibt Cicero, nicht sowohl selbst urtheilend, als dem allgemeinen Urtheile der Schule folgend. Alsdann lässt sich aber ein Schluss gegen den Bestand einer pyrrhoneischen Secte oder „Richtung" zu Ciceros Zeit aus seinen Aeusserungen offenbar nicht ableiten. Mochte er von Aenesidem wissen, was immerhin möglich, so war es schon ein genügender Grund ihn zu ignoriren, dass er bei seinen Autoren nichts über ihn fand; denn auf eigene Hand seine Widerlegung zu unternehmen, dazu hatte er weder die Mittel noch überhaupt die Veranlassung. Die radicale und paradoxe Lehre Aenesidems lag weit ab von der breiten Heerstrasse der Philosophie; Grund genug für Cicero, sie nicht zu berücksichtigen, selbst wenn er sie kannte.

---

1) So de orat. III 62: fuerunt etiam alia genera philosophorum ... sed ea horum vi et disputationibus (nämlich der vorher genannten Philosophenschulen, der akademischen, peripatetischen etc.) sunt iam diu fracta et extincta.

Es braucht aber auch gar nicht angenommen zu werden, dass er sie anders als etwa bloss vom Hörensagen gekannt habe; denn es steht fest, dass die pyrrhoneische Schule noch lange nach Aenesidem fast gänzlich im Dunkel blieb. Wir haben sehr wenige Angaben über Aenesidem, welche nicht nachweislich auf die Berichte der späteren Skeptiker zurückgingen. Noch Seneca kennt keine Pyrrhoneer: quis est qui tradat praecepta Pyrrhonis? (Quaest. nat. VII 32, 2.) Plutarch, der die Skepsis des Arkesilaos nicht ungünstig beurtheilt (Zeller IIIb 165), weiss nichts von Aenesidem, selbst von Pyrrhons Lehren kommt in den erhaltenen Schriften nichts vor,[1]) Timon erwähnt er öfters, aber auch ihn nicht seiner Lehren wegen, sondern für sonstige Angaben. Der Arzt Soranus, den Diels als Quelle für Tertullian de anima wahrscheinlich gemacht hat, konnte die spärlichen Angaben, die wir durch seine Vermittelung von Aenesidems Seelenlehre haben, leicht aus den ärztlichen Schriften der späteren Skeptiker schöpfen,[2]) sowie ja auch Galen den Menodot, Theiodas und Herodot, Pseudo-Galen (medicus sive introductio) den Sextus aus deren ärzt-

---

1) Daher ist es entschieden auffällig, wenn der angebliche Lamprias-Catalog der plutarchischen Schriften (vgl. über diesen M. Treu, d. sogen. L.-C., Waldenburg 1873) zwei auf die pyrrhoneische Philosophie bezügliche Titel aufführt: n. 64 (nach Treu) περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν Πυρρωνείων καὶ Ἀκαδημαϊκῶν und n. 158 περὶ τῶν Πύρρωνος δέκα τόπων (dieser Titel ist verdächtig, weil sonst jede Spur davon fehlt, dass man die 10 Tropen oder Topen dem Pyrrhon, oder überhaupt einem Skeptiker vor Aenesidem, zugeschrieben hätte (vgl. Zeller IIIa 486[1], IIIb 24[2]); man könnte nur etwa annehmen, dass der Titel von einem unwissenden Bibliothekar herrühre, der die Topen der Pyrrhoneer irrig als die des Pyrrhon bezeichnete); überdies noch einen, der wohl besser auf die pyrrhoneische als auf die akademische Skepsis bezogen wird: n. 210 εἰ ἄπρακτος ὁ περὶ πάντων ἐπέχων, was eine vielverhandelte Streitfrage gerade in Bezug auf die Pyrrhoneer war. Es kann nun zwar nicht geradezu in Abrede gestellt werden, dass Plutarch, der so viel schrieb, etwa auch über die pyrrhoneische Philosophie geschrieben haben könnte; der Vorgang des Phavorinos (cf. unten S. 74[1]), zu dem er in persönlichen Beziehungen stand, könnte ihn veranlasst haben, sich ebenfalls mit dem Gegenstande zu befassen. Ebenso möglich bleibt aber, dass jene Titel nicht dem Plutarch angehören; der Catalog enthält manchen unechten Titel, und manchen unglaublichen; s. bes. Treu S. 48 f. Ist es zu glauben, dass Plutarch 10 Bücher εἰς Ἐμπεδοκλέα verfasst habe (n. 43 Tr.)? Und was haben wir uns unter Πρωταγόρου περὶ τῶν πρώτων (n. 141) zu denken?

2) Ich vermuthe dies namentlich nach der Angabe bei Tertull. c. 25. Mög-

lichen Schriften kennen (s. Haas p. 8). Der Peripatetiker Aristokles (bei Euseb. praep. ev. XIV 18) gegen Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr. sieht sich zwar veranlasst, die Pyrrhoneer zu bekämpfen; aber die Art, wie er es thut, ist nur geeignet, unsere Vermuthung zu bestätigen. Er bringt mit Mühe ein paar Notizen über Pyrrhon und Timon zusammen; da aber kein Mensch, fährt er fort, sich um diese bekümmerte, gerade als ob sie gar nicht existirt hätten, hat vor kurz oder lang (*ἐχθὲς καὶ πρώην*) zu Alexandria in Aegypten ein gewisser Aenesidem angefangen diesen Possen wieder neues Leben einzuflössen (*τὸν ὕθλον τοῦτον ἀναζωπυρεῖν*); und diese gelten doch als die Ansehnlichsten unter denen, welche diesem Wege gefolgt sind. Dass nun kein Vernünftiger diese Secte oder Richtung,[1]) oder wie und auf welche Art man sie bezeichnen mag, für richtig halten wird, ist klar; meines Erachtens soll man sie auch nicht eine Philosophie nennen, da sie selbst die Principien des Philosophirens aufheben.[2]) — Diese Sätze reden wohl deutlich: Aristokles kennt den Aenesidem kaum, will ihn wenigstens nicht kennen — *Αἰνησίδημός τις* —, und scheint ihn und seine Vorgänger nur zu erwähnen, um Hohn und Verachtung über sie zu ergiessen; er spricht wie im Aerger, dass er sich mit solcher Afterphilosophie überhaupt zu befassen habe. Es lässt sich aus seinen Worten kein sicherer Schluss weder über die Zeit des Aenesidem, noch auch darüber ableiten, ob eine skeptische Schultradition vor Aenesidem bestanden habe oder nicht; Aristokles sagt nur: es kümmerte sich Niemand um diese Richtung, bis Aenesidem sie wieder zur Geltung brachte, so dass man wenigstens zu Aristokles' Zeit sie nicht mehr gänzlich ignoriren konnte. Dass der Pyrrhonismus

---

lich bliebe freilich, dass Aenesidem eine eigene Schrift über die Seele verfasst hätte, welche Soran benutzte. Tertullian rühmt seinen Autor wegen der genauen Bekanntschaft mit „allen" philosophischen Lehren (c. 6); wenigstens beweist die Berücksichtigung Aenesidems eine nicht gewöhnliche Sorgfalt.

1) εἴτε αἵρεσιν εἴτε ἀγωγὴν λόγων, cf. Sext. und Diog. a. a. O. Λόγοι hiessen (nach Sext. I 36) speciell auch die skeptischen Tropen; und vielleicht hat Aristokles eben diese im Sinne bei den Worten (§ 16): αἱ μακραὶ στοιχειώσεις Αἰνησιδήμου καὶ πᾶς ὁ τοιοῦτος ὄχλος τῶν λόγων. Auch der Titel Πυῤῥώνιοι λόγοι mag eine Beziehung darauf enthalten (Gründe, Argumente gegen die Dogmatiker). Vgl. Zeller l. c.

2) §. 29. 30. Vgl. jedoch die ganze vorhergehende Erörterung.

eben damals, in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. Chr., zu neuem Ansehen gelangte, dürfen wir auch aus den Erwähnungen bei Gellius (noct. att. XI 5) und Philostratos (vit. soph. I 8) schliessen. Beide schöpfen ihre Kenntniss aus Phavorinos, dessen zehn Bücher *Πυῤῥωνείων τρόπων* Gellius anführt, und der auch von Diogenes (IX 87) gelegentlich der zehn Tropen erwähnt wird. Phavorinos, ein Zeitgenosse Plutarchs, war nicht Pyrrhoneer, sondern Akademiker, doch schloss er sich, wie es scheint, nicht an die ganz dogmatische letzte, sondern an die der Skepsis Pyrrhons nahestehende zweite und dritte Akademie an; daher es nicht zu verwundern ist, wenn er den Pyrrhonismus, dessen Darstellung er ein Werk in zehn Büchern widmete, sympathisch beurtheilte.[1]) Dies ist aber der einzige nachweisbare Ein-

---

1) Nicht nur spenden Gellius und Philostratos der Schrift über den Pyrrhonismus ganz besonderes Lob, sondern Philostratos rühmt daran speciell dies, dass der Verfasser τοὺς Πυῤῥωνείους ἐφεκτικοὺς ὄντας οὐκ ἀφαιρεῖται καὶ τὸ δ ι κ ά ζ ε ι ν δύνασθαι. Zwar ist der Sinn dieses Lobspruches nicht ganz klar; δικάζειν ist in philosophischer Bedeutung gar nicht üblich; soll es, wie κρίνειν, soviel besagen als urtheilen, über wahr und falsch entscheiden, so ist gar nicht zu verstehen, inwiefern der Pyrrhoneer, obwohl ἐφεκτικός, dennoch fähig sein solle zu urtheilen, zu entscheiden, denn eben dies will und kann der ἐφεκτικός als solcher nicht. Entweder also, δικάζειν ist ganz ungenau gesagt für etwas, was wir nicht vermuthen können, oder es ist falsch. Völlig passend wäre δ ι δ ά σ κ ε ι ν. Es war nämlich eine vielverhandelte Frage, ob der ἐφεκτικός, da er doch selbst sich des Urtheils enthalten will, gleichwohl l e h r e n könne, und Phavorin muss diese Frage bejahend beantwortet haben; die ganze gegen ihn gerichtete Abhandlung des Galenos περὶ ἀρίστης διδασκαλίας hat eben dies zum Thema, dass Phavorin, inconsequent, zwar selbst nichts entscheiden, doch aber lehren, und also dem Lernenden die Entscheidung über das, was er lehrte, freistellen wolle. Galen behandelt den Phavorin in dieser Schrift zwar als Akademiker; aber er stellt ihn verschiedentlich auch mit den Pyrrhoneern zusammen, und es ist von selbst klar, dass ein Unterschied zwischen beiden Lehren in diesem Punkte nicht gemacht werden konnte, dass also Phavorin das Recht zu lehren, das er als (skeptischer) Akademiker für sich selbst in Anspruch nahm, auch den Skeptikern der pyrrhoneischen Schule nicht abstreiten durfte. Nach Gellius hat Phavorin in seiner pyrrhoneischen Schrift den Unterschied der akademischen und pyrrhoneischen Philosophie auch besprochen; wenn übrigens Gellius sagt, es sei vetus quaestio et a multis scriptoribus graecis tractata, so werden wir nach dem früher Erörterten doch eben nur an Aenesidem und seine Schule zu denken haben. Phavorin gab nach diesem Bericht den Unterschied ganz auf dieselbe Weise an, wie Sextus, er scheint also nur die Ansicht der Skeptiker wiederzugeben. Er seinerseits hat, soviel wir aus Gellius schliessen

fluss, den die pyrrhoneische Lehre ausserhalb der Schule geübt hat: und das war beinahe zwei Jahrhunderte nach Cicero. Ich gebe anheim, ob nicht die vereinigte Kraft dieser Argumente das Gewicht der ciceronischen Aussprüche doch um ein Bedeutendes herabmindert, und damit der Haas'schen Chronologie Stütze gibt. Fernere Bestätigungen derselben werden wir später antreffen (s. den letzten Aufsatz).

Heilloser ist die Verwirrung hinsichtlich des Charakters der Lehre Aenesidems, insbesondere seines Verhältnisses zu Heraklit.

Photios gibt einen kurzen, doch, wie er sagt, zum Theil wörtlichen Auszug aus der Einleitung des ersten Buches und eine dürftige Inhaltsübersicht der sämmtlichen acht Bücher *Πυῤῥωνίων* oder *Πυῤῥωνείων λόγων*, welche als Hauptschrift Aenesidems auch von Sextus und Diogenes citirt werden. Die Rubriken jener Inhaltsangabe stimmen mit denen, wonach Sextus denselben Gegenstand abhandelt, soweit zusammen, dass wir uns eine ziemlich feste und beständige Tradition der Lehre von Aenesidem bis auf Sextus herab vorstellen müssen; der Inhalt wird also wohl auch grossentheils derselbe geblieben sein. Nähere Vermuthungen darüber sind indessen solange blindlings gewagt, als wir nicht über die Quellen des Sextus zuverlässigere Ergebnisse haben als bis jetzt. Feste und unstreitige Ausgangspunkte für die Beurtheilung der Lehre Aenesidems haben wir ferner in den Berichten des Sextus (Hyp. I 36—163, cf. Log. I 345) und Diogenes (IX 79—88) über die zehn allgemeinen Tropen[1]) und dem des Sextus (Hyp. I 180—186, vgl. Phot. p. 170b, 20 Bekk.) über die acht

können, auf die augenfällige Uebereinstimmung beider Lehren mehr Gewicht gelegt, und demgemäss den Hauptsätzen der Pyrrhoneer beigestimmt; er konnte dies, ohne die Akademie darum zu verlassen. — Lukian, um dies nicht unerwähnt zu lassen, kennt die pyrrhoneische wie die akademische Skepsis; und es ist irrig, wenn der Scholiast (zu Ikaromenipp 25) ihm vorwirft, dass er beide verwechselt habe; Lukian sagt nämlich: ὥστε δὴ τὸ Ἀκαδημαϊκὸν ἐκεῖνο ἐπεπόνθει, καὶ οὐδέν τι ἀποφήνασθαι δυνατὸς ἦν, ἀλλ' ὥσπερ ὁ Πύῤῥων ἐπεῖχεν ἔτι καὶ διεσκέπτετο. Sehr lustig wird Pyrrhon (als Pyrrhias) in der Βίων Πρᾶσις verspottet.

1) Ueber die Abweichungen dieser Berichte findet man eine Anmerkung im Rh. Mus. XXXVIII 88 ff., welche hier, als zu unbedeutend, nicht wiederholt worden ist.

besonderen gegen die Aetiologien der Dogmatiker. Diese im Grossen und Ganzen wohl zusammenstimmenden Angaben lassen zunächst darüber gar keinen Zweifel aufkommen, dass Aenesidem Pyrrhoneer sein und die pyrrhoneische Skepsis, im Gegensatz namentlich zur späteren Akademie, bis in die äussersten Consequenzen treiben wollte. Es gibt für ihn weder eine Gewissheit noch eine Wahrscheinlichkeit über das Sein jenseits der Phänomene, nicht einmal darüber, ob es erkennbar sei oder nicht, ob es eine Wahrheit der Dinge, ein an sich selbst Gutes und Schlimmes überhaupt gebe oder nicht; er lässt kein Dogma gelten, nicht einmal dieses, dass es kein Dogma gebe, denn auch dies soll *ἀδοξάστως* und bloss *κατὰ τὸ φαινόμενον* gesagt sein, soll nur das *πάθος* des Skeptikers ausdrücken; dasselbe gilt von allen skeptischen Beweisgründen. Alle theoretische Untersuchung hat demnach kein anderes Ziel und Ergebniss, als die Aporie. So hat denn Aenesidem jede Brücke zum Dogmatismus abbrechen wollen: nur mit sich selbst wollte er einig sein, und nur in dem Verzicht auf jedes Dogma glaubte er diese Einigkeit mit sich zu erreichen, weil jedes Dogma sich durch den Widerspruch selbst vernichte. „Wer Alles dahingestellt sein lässt, wahrt die Consequenz und kommt mit sich selbst nicht in Streit, die Anderen widersprechen sich, ohne es selber zu wissen.“[1])

Hiermit stimmen denn auch ein paar weitere Angaben bei Sextus[2]) und Diogenes[3]) sehr wohl zusammen. Allein diesen

---

1) οἱ μὲν περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος διαποροῦντες τό τε σύστοιχον διατηροῦσι καὶ ἑαυτοῖς οὐ μάχονται, οἱ δὲ μαχομένοις ἑαυτοῖς οὐ συνίσασιν (Photios).

2) Log. II 40, auch 215 ff. und 234 (worüber weiter unten); endlich Phys. I 218 ff.

3) IX 78. 87. 102. 106. 107. — Es verdient vielleicht bemerkt zu werden, dass alle diese Angaben sich ohne Mühe auf das erste Buch der Πυῤῥ. λόγοι zurückführen lassen, welches § 106 citirt wird; auch das Citat ἐν τῇ εἰς τὰ Πυῤῥώνεια ὑποτυπώσει (78) wird man auf dieses erste Buch beziehen müssen, gemäss der Angabe des Photios über den Inhalt desselben: ἐφεξῆς δὲ . . (nämlich nach der den Unterschied der akademischen und pyrrhoneischen Philosophie betreffenden Einleitung) καὶ τὴν ὅλην ἀγωγὴν ὡς τύπῳ καὶ κεφαλαιωδῶς τῶν Πυῤῥωνίων παραδίδωσι λόγων. Der Inhalt dieses ersten Buches würde danach ziemlich genau dem des ersten Buches der sextischen Hypotyposen entsprechen (nämlich bis 209, während 220—235, nach dem früher Erörterten, der Einleitung des aenesidemischen Werkes entnommen zu sein scheint) und gleich diesem

brauchbaren Stellen stehen andere gegenüber, welche auf den ersten Blick als gänzlich unbrauchbar erscheinen wollen.

Erstlich wird Hyp. I 210ff. als eine Behauptung des Aenesidem referirt und widerlegt: dass die skeptische „Richtung" auf die Philosophie Heraklits hinführe, den Weg zu ihr bilde.

Sodann wird, gegen die Logiker II 8, angegeben, Aenesidem lehrte *καθ' Ἡράκλειτον*, es sei ein Unterschied zu machen hinsichtlich der Wahrheit zwischen denjenigen Phänomenen, welche Allen auf gemeinsame, und welche Irgendeinem auf eigenthümliche Art erscheinen; erstere seien wahr, letztere falsch zu nennen, was durch die Etymologie unterstützt wird: *ἀληθές* von *τὸ μὴ λῆθον τὴν κοινὴν γνώμην*. Es ist eine eigenthümliche Umbildung oder Deutung der heraklitеischen Lehre vom *ξυνὸς λόγος*, wie aus Log. I 131 hervorgeht.

Ferner wird Hyp. III 138 dem Aenesidem die anscheinend ganz dogmatische Lehre zugeschrieben: die Zeit sei Körper, weil nicht unterschieden vom Seienden und vom *πρῶτον σῶμα*. Desgleichen Phys. II 216: *σῶμα ἔλεξεν εἶναι τὸν χρόνον Αἰνησίδημος κατὰ τὸν Ἡράκλειτον*. Vergleiche 230 ff., wo eben dies als die Lehre der „Herakliteer" recapitulirt wird: das Dasein der Zeit sei ein körperliches, da sie nicht zu trennen vom Seienden; es wird hinzugefügt, dies stehe freilich in Widerspruch damit, dass nach Heraklit das Seiende Luft sei, *ὥς φησιν ὁ Αἰνησίδημος*.

Dann Log. I 349 f.: Aenesidem lehre *κατὰ Ἡράκλειτον*, die *διάνοια* sei ausser dem Körper, mit der *αἴσθησις* identisch, *καθάπερ διά τινων ὀπῶν τῶν αἰσθητηρίων προκύπτουσαν*, was 129 f. wiederum dem Heraklit zugeschrieben und hier etwas näher erläutert wird; vgl. Log. II 286. In diesem einen Falle

---

den „allgemeinen Theil" umfassen (Sext. I 241: ἐν τούτοις ἀπαρτίζομεν τὸν τε καθόλου τῆς σκέψεως λόγον καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὑποτυπώσεων σύνταγμα, desgl. 5 und adv. dogm. I, 1). Was bei Sext. 5, 209 als Inhalt dieses allgemeinen Theils angegeben wird, lässt sich bis ins Einzelne durch die Angaben bei Diogenes belegen. Auch bei Aristokles wird die ὑποτύπωσις des Aenesidem für dessen Tropen citirt; es scheint also, dass man allgemein das erste Buch, welches ja die ganze Lehre der Hauptsache nach enthalten sollte, eben darum vorzugsweise benutzt hat. Man könnte vermuthen, dass es auch unter dem Separattitel als Ὑποτύπωσις im Gebrauch war.

wird das Zusammengehen Aenesidems mit Heraklit (sowie mit Straton, an ersterer Stelle) noch durch ein anderweitiges Zeugniss bestätigt, nämlich durch Tertullian de anima c. 9, 14 und 15, für den wir Soran als Autor vorauszusetzen haben.[1])

Endlich Phys. I 337: Aenesidem behauptet *κατὰ Ἡράκλειτον,* das Ganze sei vom Theil sowohl verschieden als mit ihm dasselbe, denn das Sein (*οὐσία*) sei sowohl Ganzes als Theil, Ganzes in Beziehung auf den Kosmos, Theil in Beziehung auf das einzelne Lebendige.

An nicht weniger als vier Stellen also (die Parallelen ungerechnet) wird von Sextus überliefert und in einem Falle durch ein anderweitiges Zeugniss bestätigt, dass Aenesidem mit Heraklit, grösstentheils in ganz dogmatisch scheinenden Lehren, zusammenging; nach einer ferneren Angabe hatte er sogar die paradoxe Behauptung aufgestellt, die skeptische Lehre führe zur herakliteischen.

Diese Ueberlieferung ist aus inneren Gründen unglaubhaft, also — schliessen Diels und Zeller — sind jene Zeugnisse sammt und sonders zu verwerfen.

Um diese Verwerfung einigermassen zu rechtfertigen, bietet sich die Vermuthung an: Aenesidem hat über Heraklit jedenfalls berichtet (Phys. II 233, vgl. unten 1)); aber, als Skeptiker, gewiss ohne Beistimmung; Sextus und desgleichen Soran, oder wahrscheinlicher ein gemeinsamer Autor Beider, wer es auch sei, der seine Kenntniss Heraklits aus Aenesidem schöpfte, hat diesen so missverstanden, als ob er den Lehren, über die er bloss referirte, auch selbst habe beistimmen wollen, und

1) Hierher gehört auch Tert. c. 25, wo Aenesidem sogar mit den Stoikern und Platon zusammengeräth, die auch animam extraneam gelehrt haben sollen. Uebrigens beachte man die Ausdrucksweise c. 9: puto secundum quosdam et Heraclito; dies kann sich nach den Stellen des Sextus nur auf Aenesidem beziehen: Aenesidem nahm also das περιέχον des Heraklit für luftartig, für identisch mit dem Urstoff (Phys. II 233 cf. I 360, II 313) und zugleich mit der Weltseele (Log. II 286); während nach aller sonstigen Tradition, soviel bekannt, als Urstoff bei Heraklit das Feuer angenommen wurde. Es ergibt sich hieraus, dass Aenesidem eine eigene und von der gewöhnlichen abweichende Auffassung Heraklits hatte, und zwar zum Theil gerade in den Sätzen, in denen er sich ihm anschloss.

daraus ist das auffällige: *Αἰνησίδημος καθ' Ἡράκλειτον* entstanden.[1])

Diese Erklärung liegt nicht ganz fern und hat zunächst den günstigsten Schein für sich, weil sie den so störenden Widerspruch glücklich beseitigt, dass Aenesidem einerseits, wie unzweifelhaft feststeht, die Consequenz der Skepsis erst vollendet, und andererseits doch selbst wieder ganz dogmatische Lehren vertheidigt hätte. Photios, den wir als verlässlichste Quelle über Aenesidems Hauptschrift ansehen müssen, lässt von einem solchen Widerspruch gar nichts ahnen, ja man ist geneigt, denselben seinem Bericht gegenüber als eine völlige Unmöglichkeit zu bezeichnen. Dies letztere Argument hat für sich solches Gewicht, dass man nicht nöthig hat, es noch mit Zeller durch den immerhin zweifelhaften Schluss zu verstärken: Aenesidem war ein scharfsichtiger Mann, ein solcher konnte derartige Widersprüche nicht begehen.

Indessen erhebt sich gegen die Hypothese doch ein nicht ungewichtiges Bedenken: dürfen wir eine Tradition wie die des Sextus über Aenesidem, in einem Falle die des Soranus überdies, so leichthin verwerfen? Wir können gut annehmen, dass Sextus seine Autoren nicht gerade mit historischem, sondern mit ganz überwiegend sachlichem Interesse las, und daher wohl auch in Einzelheiten ungenau referirte; aber zum wenigsten müssen wir doch festhalten, erstens dass er gute Bücher hatte, und zweitens, dass er überhaupt zu lesen wusste und nicht consequent etwas Anderes verstand, als im Buche geschrieben war. Er durfte einmal einen solchen Irrthum begehen, wie Diels und Zeller ihn voraussetzen, aber nicht vier- oder mehrmal, in verschiedenen Schriften, auf so übereinstimmende Weise, als wenn er im Traum

1) Im Einzelnen ist die Argumentation beider Gelehrten nicht immer glücklich. So fusst Zeller (a. a. O. 36[2]) darauf: „was Math. VIII 8 ohne Nennung Heraklits Aenesidemus beigelegt wird, ist offenbar das Gleiche wie das vorher (VII 131) Heraklit Beigelegte.“ Aber VIII 8 ist ja doch Heraklit genannt. Ebenso Diels S. 211: „VII 131 Aenesidemi verba, sed de Heraclito ea dicta“, als wenn sie VIII 8 nicht auch dem Heraklit beigelegt würden und als wenn nicht, was Aenesidem καθ' Ἡράκλειτον lehrte, ohne jeden Anstoss das eine Mal als herakliteisch (auf das Zeugniss des Aenesidem), das andere Mal als aenesidemisch von Sextus hätte bezeichnet werden dürfen.

wäre. Noch weniger konnte ein Zweiter wie Soranus genau in demselben Versehen mit ihm zusammentreffen. Nun hat man es zwar leicht, eine gemeinsame ältere Quelle vorauszusetzen, welche den Unsinn begangen habe; wir selbst vermutheten für Soran einen früheren Skeptiker als Autor; aber nicht nur scheint mir das gänzliche Missverständniss der Meinung Aenesidems dadurch nicht gerade begreiflicher zu werden, dass man seinen Urheber (jedenfalls doch einen Skeptiker) noch näher der Zeit dieses Schriftstellers sucht, sondern man geräth überdies dabei auf die schwierige Annahme, dass Sextus den Theil seiner Angaben, den wir brauchen können, aus Aenesidem selbst oder einer guten Quelle, das Unbrauchbare und Unglaubliche aus einer verfälschten entnommen habe, die dann zufällig auch dem Soran gedient hätte. Es scheint mir, dass man in Beurtheilung dieser Frage das nahe Verhältniss des Sextus zu Aenesidem doch zu wenig erwogen hat. Ist es glaublich, dass Sextus gerade von dem Autor, der für ihn ein grösseres Interesse als vielleicht irgendein anderer philosophischer Schriftsteller haben musste, sei es aus eigener Lectüre oder auf den kritiklos aufgenommenen Bericht eines Andern hin eine so gänzlich verkehrte Vorstellung gewonnen haben sollte? Man stützt sich auf das Zeugniss eines Aristokles über Aenesidem und seine Lehre, der ihn kaum kennt und jedenfalls verachtet, und das Zeugniss eines Sextus will man verwerfen?

Wozu, fragt Zeller (36), diese in ihrer ständigen Wiederholung seltsame Ausdrucksweise: „Aenesidem sagt nach Heraklit"? Mir scheint gerade diese Ausdrucksweise in ihrer ständigen Wiederholung weit auffälliger, wenn man annimmt, von Aenesidem seien die fraglichen Ansichten als herakliteisch zwar berichtet worden, aber ohne Beistimmung, als wenn man festhält, was die Worte sagen: Aenesidem selbst bekannte sich zu diesen Lehren und berief sich für dieselben auf Heraklit. Welche Schwierigkeit man auch darin finden mag, wir haben kein Recht, hinter den Worten etwas ganz Anderes, was sie nicht bezeichnen können, zu suchen, deswegen weil das Ueberlieferte uns unglaublich dünkt. In jedem Falle muss doch ein besonderes Verhältniss Aenesidems gerade zu Heraklit angenommen werden, da er mit keinem Philosophen sonst in dieser eigenthümlichen Weise

zusammen genannt wird, wie mit Heraklit an so vielen verschiedenen Stellen.

Entscheidend aber gegen die Annahme von Diels und Zeller scheint mir dies: dieselbe möchte die vier Stellen, wo Aenesidem *καθ' Ἡράκλειτον* angeführt wird, noch leidlich zu erklären scheinen, die fünfte, Hyp. I 210 ff., ist damit auf keine Weise in Einklang zu bringen.[1])

Sextus will zeigen, dass die herakliteische Lehre von der skeptischen verschieden ist. Es sei dies zwar offenbar, sagt er, da Heraklit über viele *ἄδηλα* dogmatische Aussagen thue; indessen glaubt er es doch noch erst beweisen zu müssen, weil Aenesidem die Behauptung aufgestellt habe: *ὁδὸν εἶναι τὴν σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν, διότι προηγεῖται τοῦ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν τὸ τὰ ἐναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι*, dieses (das *φαίνεσθαι*) aber behaupte die Skepsis, jenes (das *ὑπάρχειν*) folgere daraus Heraklit.

Die Wichtigkeit der Stelle für unsere Frage leuchtet wohl ein. Sehen wir zunächst, was Diels aus derselben macht. Er referirt darüber Doxogr. p. 210 so: den Skeptiker interessirte bei Heraklit „contrariorum concordia discors“ (= *τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν*), „*quam Pyrrhoniis viam muniisse Aenesidemus perseveravit:* Sext. P. H. I 210;“ und schliesst dann daraus: also ist Aenesidem den Spuren der Skepsis bei den älteren Philosophen nachgegangen, hat bei dieser Gelegenheit über Heraklit referirt, und man hat ihn dann so unglücklich missverstanden, wie wir gesehen haben.

Ich weiss nicht, ob man in diesen Worten, so wie sie dastehen, etwas Anderes finden kann, als ein augenscheinliches Versehen des gelehrten Verfassers. Denn während man bei Sextus liest: die Skepsis sei der Weg zur herakliteischen Philosophie, heisst es bei Diels: die Philosophie Heraklits habe der Skepsis den Weg gebahnt. Indessen hat der genannte Gelehrte mir auf meine früher erhobenen Einwendungen privatim erklärt, er habe in den von mir angezogenen Worten nicht sowohl den Inhalt der citirten Stelle des Sextus wiedergeben, als eine Vermuthung darüber andeuten wollen, was der Angabe desselben, die er für

1) Wie Saisset (le scepticisme Paris 1865, p. 218) bereits richtig sah.

unrichtig hält, etwa Richtiges zu Grunde liegen könne; er habe sich nur kurz fassen müssen und auf entgegenkommendes Verständniss dabei gerechnet. Nehmen wir es denn so an, und sehen wir zunächst weiter.

Sextus widerlegt die Behauptung Aenesidems gründlich und klar; auffällig doch, wenn Aenesidem sie gar nicht aufgestellt, sondern entweder Sextus selbst oder sonst ein ganz confuser Autor, dem Sextus kritiklos folgt, sie ihm erst angedichtet hat. Die Widerlegung läuft so: 1) wenn die Herakliteer von einem Satze ausgehen, welcher gleichfalls das Fundament der Skepsis bildet (*τὰ ἐναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι*), so brauchten sie diesen Satz nicht erst von den Skeptikern zu lernen, denn es ist die allgemeine Voraussetzung aller Philosophen, ja aller Menschen; 2) aber, wenn sie aus diesem Satze folgern, dass auch Entgegengesetztes von Demselben wirklich stattfinde (*ὑπάρχειν*), so haben sie die Skeptiker nicht allein nicht für, sondern durchaus wider sich, denn der Skeptiker verwirft jedes Dogma über die *ὕπαρξις*. *Ἄτοπον δέ ἐστι τὸ τὴν μαχομένην ἀγωγὴν ὁδὸν εἶναι λέγειν τῆς αἱρέσεως ἐκείνης ᾗ μάχεται· ἄτοπον ἄρα τὸ τὴν σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν ὁδὸν εἶναι λέγειν* (— 212).

Wir sehen, Sextus bleibt dabei: Aenesidem habe gesagt, die Skepsis führe zum Heraklitismus, nicht umgekehrt. Es scheint mir gewagt, dennoch besser wissen zu wollen als er, was in dem Buche des Aenesidem gestanden hat.

Was sagt Diels zu dem sextischen Gegenbeweise? — Er sagt allgemein mit Bezug auf die jüngeren Skeptiker (S. 211): „Aenesidemi scientiam et disquisitionem, qua priorum pericula explicaverat, riserunt: P. Hyp. I 210 sq.“ Gewiss hat Diels auch hier nicht den Sextus referiren wollen, denn es steht wieder nichts von dem da, was er sagt. Sextus äussert sich über Aenesidems historische Nachforschungen in keiner Weise, sondern allein über die dogmatische Aufstellung, dass die Consequenz der Skepsis der Heraklitismus sei. Auch sonst lässt zwar Sextus wohl ein Bestreben erkennen, die pyrrhoneische Skepsis von jeder anderen philosophischen Lehre gründlich zu unterscheiden, während Aenesidem, wie wir bei Protagoras sahen und hier für Heraklit bestätigt finden, Anknüpfung für seine Anschauungen bei berühmten

älteren Philosophen zu suchen nicht verschmähte;[1]) indessen jene sextische Tendenz entsprang gewiss nicht aus Geringschätzung gelehrter Kenntniss, mit der er im Gegentheil prunkt, sondern aus der so begreiflichen Eifersucht auf die Reinheit der Doctrin, welche aus einer durch Jahrhunderte fortgesetzten Vertheidigung gegen andere Richtungen sich naturgemäss entwickeln musste. Auch was Sextus so oft (Phys. I 1 sqq., Log. I 262, II 337a sqq., Math. I 39 sq., Hyp. II 21) über die Eigenthümlichkeit des skeptischen Verfahrens im Angriff wider die Dogmatiker bemerkt, kann nicht so aufgefasst werden, als ob es nach seiner Ansicht überflüssig sein sollte, die Lehrmeinungen der alten Philosophen, welche man prüfen will, genau zu kennen (wie Zeller IIIa 500 3 anzunehmen scheint), sondern betrifft nur die Nothwendigkeit eines methodischen Vorgehens in der Bestreitung derselben, nach sachlichen, nicht lediglich historischen Rücksichten, zum Vortheil der Oekonomie der Darstellung. Dass aber Aenesidem in diesem Punkte dem Sextus vorangegangen war, lässt schon der Umstand vermuthen, dass Sextus ausdrücklich das Verfahren der Skeptiker im Unterschied von dem der Akademiker beschreibt; und die Vergleichung der Disposition des aenesidemischen Werkes (nach Phot.) mit der des sextischen bestätigt es durchaus.

So wenig wie Diels scheint mir Zeller die Schwierigkeiten zu beseitigen, welche die vorerwähnte Stelle der von Beiden vertheidigten Annahme bereitet. Jedenfalls will auch er nicht die Quelle wiedergeben, sondern eigene Vermuthungen vortragen, wenn er sagt (S. 33): „Es ist nun freilich leicht zu sehen, und auch die späteren Skeptiker konnten es ohne Mühe nachweisen (Anm.: Vgl. Sext. Pyrrh. I 210 ff.), dass sich diese dogmatischen Sätze“

1) Auch von der Akademie hat Aenesidem sich schwerlich unbedingt scheiden wollen; vielmehr wenn er sagt, es seien hauptsächlich die Akademiker seiner Zeit, welche in den Dogmatismus zurückfallen, so darf man auf eine (sachlich jedenfalls begründete) Einschränkung zu Gunsten namentlich des Arkesilaos wohl schliessen. Dem entspricht auch, was Sextus in dem aus Aenesidem (wie wir vermutheten) ganz übernommenen Abschnitt (H. I 232) über Arkesilaos bemerkt (wo die Worte: ὁ Ἀ. πάνυ μοι δοκεῖ τοῖς Πυῤῥωνείοις κοινωνεῖν λόγοις ganz wohl im Sinne des Aenesidem gesagt sein könnten), dagegen stimmt die vorher an Karneades-Kleitomachos geübte Kritik durchaus zu Aenesidems Bemerkungen bei Photios. Vgl. den Anhang.

— Z. redet von den Lehren, welche Aenesidem καθ' Ἡράκλειτον vorgetragen haben soll — „mit einer so rückhaltlosen Skepsis, wie die Aenesidems, nicht vertrugen, und dass ein Philosoph, der jeden Schluss von der Erscheinung aufs Sein für unstatthaft hielt, diesen Schluss auch in der Form nicht zulassen durfte, in welcher er ihn Heraklit zugeschrieben haben soll" (eine Anmerkung weist abermals auf unsere Stelle). Wenigstens wäre das Referat keineswegs genau. Sextus sagt nicht: Aenesidem hätte als Skeptiker Solches nicht behaupten sollen, sondern: wir als Skeptiker leugnen es. Er stellt dagegen anderwärts den Aenesidem recht absichtlich als Anhänger Heraklits unter die Dogmatiker. Sextus sagt ebenfalls nicht: Aenesidem habe den Heraklit so schliessen lassen, vom Erscheinen aufs Sein, sondern er selbst habe so geschlossen und durch diesen Schluss herausgebracht, dass der Heraklitismus eine logische Folge der Skepsis sei. Gerade dies ist es, was ich erklärt haben möchte und worüber beide, Diels wie Zeller, mich ohne Aufschluss lassen. Die Annahme, dass Aenesidem über eine Ansicht Heraklits bloss berichtet und Sextus ihn missverstanden habe, ist doch in diesem Falle nicht wohl zulässig, es heisst vielmehr das Zeugniss des Sextus einfach verneinen und eine unerweisliche Muthmassung an seine Stelle setzen, wenn man auch dieser so bestimmten Aussage gegenüber festhalten will, Aenesidem sei dem Heraklitismus auf keine Weise beigetreten, sondern habe bloss historisch von ihm gesprochen und etwa eine Hypothese über den geschichtlichen Zusammenhang der Skepsis mit demselben vorgetragen.

Aus diesen Gründen kann ich mich auch nach der mir von Herrn Diels zu Theil gewordenen Aufklärung seiner Hypothese nicht anschliessen, sondern halte es noch für richtiger, nach einem Wege zu forschen, wie etwa das Zeugniss des Sextus sich festhalten lässt, so dass die Schwierigkeit, deren ganzen Druck ich wohl empfinde, auf andere Art beseitigt oder doch gemindert wird. Ich meine nun nicht, dass Aenesidem sich, sei es in dem Hauptwerke (was ganz unglaubhaft), oder auch in einer anderen, vielleicht späteren Schrift schlechthin und ohne jede Einschränkung zu Heraklit bekannt habe. Dem steht, abgesehen von der grossen inneren Unwahrscheinlichkeit, selbst die Art entgegen, wie Sextus von der Sache redet. Zwar nennt und widerlegt er die Sätze,

welche Aenesidem nach Heraklit vorgetragen haben soll, in einer Reihe mit den dogmatischen Lehren anderer Philosophen; auch scheint er durch jenen auffälligen Zusatz von dem Aenesidem, welcher reiner Skeptiker ist, den anderen Aenesidem gleichsam, welcher dem Heraklit folgt, unterscheiden zu wollen (so dass man an eine besondere Schrift jedenfalls wird denken müssen); aber nirgend bemerkt er diesen uns so verwunderlichen Doppelcharakter des Mannes als etwas Auffallendes, wiewohl er sein Bündniss mit Heraklit von seinem skeptischen Standpunkt allerdings missbilligt. Sextus musste sich, wie auch Diels richtig bemerkt, in ganz anderer Weise äussern, wenn Aenesidem der Skepsis einfach untreu geworden und zum herakliteischen Dogmatismus abgefallen war; er musste dann von der skeptischen Schule bestimmt unterschieden, durfte nicht, während er einerseits bekämpft wird, andererseits, ohne ein Wort der Erklärung, als erste skeptische Autorität aufgeführt werden. Man hat aber daraus nicht mit Diels zu schliessen, dass Sextus ein gedankenloses Referat gedankenlos übernahm — vielmehr weist Alles auf ganz bewusste Absicht — sondern, dass Aenesidem seine Zustimmung zu Heraklit mit irgendeiner Einschränkung aussprach, so dass sie in seinem Sinne nicht ein Verlassen der skeptischen Grundsätze bedeuten sollte, dass er es also irgendwie logisch möglich fand, Skepsis und Heraklitismus zu vereinigen. Und in der That, wenn Aenesidem sagte: die Skepsis führe auf die herakliteische Lehre logisch hin, unterstütze dieselbe, so scheint es doch, dass er Skeptiker bleiben wollte, während er zugleich sich in einem gewissen Grade Heraklit näherte, herakliteischen — vielleicht nur aus Heraklit herausgedeuteten — Sätzen mit irgendeinem Vorbehalt zustimmte. Gerade die nachdrückliche Widerlegung, die Sextus ihm zu Theil werden lässt, hat doch nur dann rechten Sinn, wenn der Widerspruch, den er ihm vorwirft, bei Aenesidem selbst zum wenigsten verdeckt war; offene und ausdrückliche Widersprüche widerlegt man nicht mit so gründlicher Sorgfalt.

Es ist nun in der That so schwer nicht sich vorzustellen, dass, was dem Sextus widersprechend schien, im Sinne Aenesidems keinen Widerspruch enthielt. Die zuletzt besprochene Stelle zeigt ja klar, wo derselbe die Berührung zwischen Skepsis und Heraklitismus zunächst fand. Die Bemerkung ist zutreffend, dass die

Skepsis mit der herakliteischen allein von allen dogmatischen Lehren Verwandtschaft hat, sofern die erstere das Erscheinen, die letztere das wirkliche Sein des Entgegengesetzten von Demselben zum ersten Grundsatz hat. So fanden wir die Lehre des Protagoras, von der die Skepsis Pyrrhons erweislich ausgegangen ist und an welche insbesondere Aenesidem wiederum angeknüpft zu haben scheint, mit dem Heraklitismus verbündet;[1]) warum sollte nicht Aenesidem auf dies klare sachliche Verhältniss aufmerk-

1) S. o. S. 56 f. — Wenn Protagoras so lehrte, wie ich zu erweisen suchte, so konnte ein besonnener Pyrrhoneer ihn kaum des Dogmatismus beschuldigen. Sextus thut es zwar, Hyp. I 218, getreu seiner obbemerkten Tendenz; allein er fusst auf einem Bericht, gegen dessen historische Treue schon die Terminologie Verdacht erweckt. Er legt Gewicht darauf, dass „der Mensch Maass sein“ solle, und folgert: also was zufällig keinem Menschen erscheint, ist nicht. Den Artikel (ὁ ἄνθρωπος) in dem Dictum des Protagoras hat sonst nur der Peripatetiker Aristokles, Platons ἤ πού τις ἄνθρωπος (s. o. S. 49) widerspricht dem geradezu, auch sonst heisst es bei Platon wie in dem anderen auf die καταβάλλοντες sich stützenden Berichte des Sextus consequent ἄνθρωπος ohne Artikel. Sextus versteht ferner in den Hyp. das εἶναι im protagoreischen Satze als Ansichsein (Log. I 388 findet sich derselbe Missverstand), während der Sophist nach Platon und dem anderen Bericht jedes An-sich hat ausschliessen wollen. Dieser andere Bericht, adv. log. I 60—64, ist nun schon um deswillen vertrauenswürdiger, weil er von der sextischen Tendenz völlig frei ist, wie er ihn denn auch ausdrücklich nicht als seine Ansicht, sondern als die Anderer gibt (τινές 60, 64). Die Auffassung des ungenannten Autors ist aber der sextischen geradezu entgegengesetzt; Sextus versteht das Kriterium und das Sein nach Protagoras im dogmatischen, der andere Autor ausdrücklich nicht im dogmatischen Sinne: es gibt kein Kriterium τῶν καθ᾽ αὑτὰ ὑποκειμένων, es gibt überhaupt οὔτε καθ᾽ αὑτό τι ὑπάρχον οὔτε ψεῦδος. Von diesem Standpunkt wird Protagoras gegen die περιτροπή des Platon und Demokrit, welche Sextus selbst 389 sich anzueignen scheint, in Schutz genommen (61). Es liegt nun nichts näher, als in demselben Aenesidem den Autor dieser dem Protagoras günstigen Auffassung zu vermuthen, der auf Heraklit, wie wir sehen, in ganz verwandtem Sinne sich gestützt hat, während Sextus weder hier noch dort ihm folgen zu dürfen geglaubt hat. Und die Vermuthung bestätigt sich dadurch, dass die Auffassung, auf welche die Anerkennung des Protagoras in unserem Bericht sich stützt, bis in jede Einzelheit übereinstimmt mit Ausführungen bei Sextus, deren Ursprung aus Aenesidem anderweitig feststeht. S. die Erläuterungen zum vierten Tropus Aenesidems, Hyp. I 100 ff. wo der (hier als eigenthümlich und abweichend bemerkte) Ausdruck περίστασις für διάθεσις wiederkehrt; desgl. 112. 113; ferner II 44 f. (wo auf den vierten, Tropos zurückverwiesen wird); Log. I 333 f. (Parallelstelle zur vorigen); und II 53 f. (worüber weiter unten).

sam geworden sein und darüber in ähnlichem Sinne, nur weniger dogmatisch, sich ausgesprochen haben, als wir es bei Sextus lesen? Wie wenn er etwa so gesagt hätte: der Skeptiker verwirft allerdings jedes Dogma über das wirkliche Sein, er verwirft auch jeden Vorzug einer Ansicht vor der andern in Bezug auf objective Wahrheit, aber er leugnet darum nicht einen Vorzug, der darin besteht, dass von den verschiedenen, in Bezug auf Wahrheit gleichwerthigen Phantasien über das Wirkliche die eine mit sich und den Thatsachen im Einklang ist, die andere nicht. So ist die herakliteische Phantasie, dass die Sache, welche Anderen anders erscheint, das Eine sowohl als das Andere auf gewisse Weise wirklich sei, so wenig wahr im objectiven Sinne oder auch nur der Wahrheit näher, als die entgegengesetzte, demokriteische, wonach sie weder das Eine noch das Andere ist; allein wer jenes annimmt, bleibt sich und den Erscheinungen getreu, denn die Phänomene zeigen nicht Keines von beiden, sondern Beides, obwohl dem Einen dies, dem Andern jenes; und von den Phänomenen allein ist ein Schluss auf dasjenige Sein, welches nicht erscheint, überhaupt zulässig;[1]) in solchem Sinne also kann der Skeptiker dem Heraklit zustimmen, dem Demokrit nicht. Alsdann durfte Aenesidem mit Recht sagen: die Skepsis führe auf den Heraklitismus, während er doch, nach Allem, nicht mit Heraklit hat dogmatisiren wollen. Er durfte sagen: für gewiss erkenne ich Nichts von den Dingen ausser ihrer Erscheinung, auch nicht für wahrscheinlich; sondern *ἀδοξάστως*, mit keinem Anspruch auf theoretische Wahrheit, bloss der Consequenz meiner Vorstellung folgend, halte ich mich praktisch an diejenige „Phantasie", welche mit sich selbst wenigstens und mit den Phänomenen übereinstimmt, und das scheint die herakliteische zu sein. Dass die spätere Skepsis die Zustimmung zu einer ursprünglich dogmatischen Lehre selbst mit einem solchen Vorbehalt im skeptischen Sinne nicht gut hiess, begreift sich leicht, da der Rückfall in den Dogmatismus immerhin nahe lag; übrigens

1) Dass dies in der That Aenesidems Ansicht ist, wird im letzten Aufsatze ausführlich gezeigt werden; einstweilen mag es genügen, auf Log. II. 56 ff. 356 Hyp. I 20. 128 zu verweisen; auch Hyp. II 63 steht damit in keinem Widerspruch.

dürfte sich fragen, ob nicht Aenesidem im Princip vernünftiger verfuhr, wenn er, wie ich annehme, nicht zwar eine theoretische Ueberzeugung, aber doch eine „Phantasie" über das Wirkliche auch als Skeptiker gelten liess, wofern sie nur in sich folgerecht und den Phänomenen entsprechend sei. Nach dieser Vorstellung glaube ich nicht, dass wir dem Scharfsinne unseres Philosophen allzuviel vergeben müssten, wenn wir die Zeugnisse über sein Verhältniss zu Heraklit, wenn auch mit einer Einschränkung, gelten liessen.

Es soll bewiesen werden, dass diese Auffassung mit aller glaubhaften Ueberlieferung über Aenesidem im Einklang ist, durch dieselbe wenigstens nirgend widerlegt wird. Freilich werde ich mir dabei erlauben müssen, wo directe Angaben fehlen, Rückschlüsse aus den Lehren der späteren Skepsis, also namentlich aus Sextus selbst, zu Hülfe zu nehmen. Solche Rückschlüsse sind gewiss, wo nicht bestimmte äussere Indicien vorliegen, von geringer Sicherheit, indessen auf Combination ist man nach der Lage der Sache angewiesen; und übrigens glaube ich, dass bei Weitem nicht alle Hülfsmittel zu einer leidlich sicheren Reconstruction der Ansichten Aenesidems bisher benutzt worden sind. Eine ziemlich feste Lehrüberlieferung von Aenesidem herab bis auf Sextus lässt die Uebereinstimmung der Hauptrubriken, wonach Beide ihren Stoff abhandeln, klar erkennen; gerade die Isolirung, in der die Schule sich entwickelte, konnte der Stetigkeit der Tradition, der Reinerhaltung und selbst fortschreitenden Säuberung der Lehre nur zu Statten kommen.

Es ist auszugehen von einigen allgemeineren Bestimmungen über den Grundcharakter der aenesidemischen Skepsis, welche nicht bloss mit Rücksicht auf unsere Frage ein Interesse haben. Was will diese Lehre? Wie erklären wir uns das seltsame Phänomen einer philosophischen Richtung, welche mit einem achtenswerthen Aufwand von Ernst und Gründlichkeit, wie es scheint, doch nichts weiter anstrebt als den durchgeführten Beweis, dass alles Philosophiren über die Wahrheit der Dinge sich nicht etwa zufällig, sondern nothwendig von den ersten Voraussetzungen aus durch Widerspruch selbst vernichte? welche nicht bloss alle absolute Erkenntniss, sondern selbst eine fortschreitende Annäherung an die Wahrheit für unmöglich erklärt? und welche,

wenn man einwendet, der Skeptiker müsse doch, indem er behauptet, es gebe keine erweisliche Wahrheit, diese seine Behauptung wahr machen wollen und also anerkennen, dass es eine erweisliche Wahrheit gebe, sich gar nicht irren lässt, sondern mit Ruhe erwidert: eben dies zeige, wie sehr er Recht habe, jede dogmatische Behauptung zu verwerfen, selbst die, dass es kein Dogma geben könne, denn auch dies behaupte der Skeptiker nicht auf dogmatische Weise, sondern berichte nur „historisch" *τὸ ἑαυτοῦ πάθος*: aber so bleibe er allein von Allen, welche philosophiren, mit sich und dem Erscheinenden im Einklang, während Jeder, der etwas behaupten wolle, sich durch Widerspruch verwirre. Was denn bezweckt diese völlige, aber, man muss es gestehen, consequente Negation — da es einmal nicht Menschenart ist, Nichts zu bezwecken? Hat die so beharrliche Weigerung, etwas zu behaupten, gar keine positive Kehrseite? — Man nennt die Ataraxie; aber wir forschen nach einer theoretischen Position, nicht nach einer sittlichen.

Die Berichte lassen uns nicht im Stich; sie antworten einstimmig: die Skepsis Aenesidems hatte eine positive Absicht, auch im bloss theoretischen Sinne.

Das Erste ist: auf den Phänomenen besteht unbedingt auch der Skeptiker, während er jeden dogmatischen Schluss von den Phänomenen auf ein Sein jenseits derselben unbedingt ablehnt. Hierüber sind alle Berichte ganz einig: die Angaben des Diogenes (IX 103. 104), welche in dem musterhaft klaren Satze gipfeln: *καὶ γὰρ τὸ φαινόμενον τιθέμεθα, οὐχ ὡς καὶ τοιοῦτον ὄν,*[1]) treffen genau zusammen mit den Ausführungen bei Sextus Hyp. I 19 ff.,[2]) und wenigstens auch mit der Consequenz dessen,

1) Vorher: τὸ μὲν γὰρ ὅτι ὁρῶμεν ὁμολογοῦμεν καὶ τὸ ὅτι τόδε νοοῦμεν γινώσκομεν . . . καὶ ὅτι τόδε λευκὸν φαίνεται διηγηματικῶς λέγομεν, οὐ διαβεβαιούμενοι ὅτι καὶ ὄντως ἔστι. 105: μόνον οὖν ἀνθιστάμεθα πρὸς τὰ παρυφιστάμενα τοῖς φαινομένοις ἄδηλα. 107: καὶ διὰ τοῦτο τὰ φαινόμενα τιθέναι ὅτι φαίνεται (gleich nachher wird Aenesidem citirt).

2) So 22: διὸ περὶ μὲν τοῦ φαίνεσθαι τοῖον ἢ τοῖον τὸ ὑποκείμενον οὐδεὶς ἴσως ἀμφισβητεῖ, περὶ δὲ τοῦ εἰ τοιοῦτον ἔστιν ὁποῖον φαίνεται ζητεῖται. 20: οἷον φαίνεται ἡμῖν γλυκάζειν τὸ μέλι. τοῦτο συγχωροῦμεν· γλυκαζόμεθα γὰρ αἰσθητικῶς. εἰ δὲ καὶ γλυκὺ ἔστιν ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ, ζητοῦμεν, wie Diog. 103: περὶ δ' ὧν οἱ δογματικοὶ διαβεβαιοῦνται τῷ λόγῳ, φάμενοι κατειλῆφθαι, περὶ τούτων ἐπέχομεν ὡς ἀδήλων, μόνα δὲ τὰ πάθη γινώσκομεν.

was Photios nach Aenesidem überliefert. Die kurze Formulirung für die Lehre lautet: Kriterium ist dem Skeptiker das Erscheinende. In diesem Satze stimmten alle Skeptiker überein; so hatten schon Pyrrhon und die Seinigen gesagt;[1]) so sagte Aenesidem, wie es scheint, nicht allein im ersten Buche der Pyrrhoneen, sondern überdies in zwei anderen Schriften, welche bei dieser einzigen Gelegenheit von Diogenes erwähnt werden; so aber auch Zeuxis, Antiochos, Apellas;[2]) kurz es ist einer der festesten Punkte in der ganzen skeptischen Lehre.

Zweitens will der Skeptiker aber auch nicht die Untersuchung über das nicht Erscheinende aufheben, vielmehr sie erst recht begründen. Die skeptische Richtung nennt sich auch die „zetetische“, im Gegensatz sowohl zu demjenigen Dogmatismus, welcher nach der Wahrheit nicht mehr forscht, weil er sie zu besitzen wähnt, als zu dem, der die Untersuchung einstellt, weil er zu wissen meint, dass sie nicht zu haben sei, denn auch dies behauptet der Skeptiker nicht zu wissen. Ausdrücklich beziehen alle Berichte die *ζήτησις* des Skeptikers nicht auf die Erscheinungen, sondern auf das wahre Sein jenseits der Erscheinung: die „Phantasie“ ist als solche *ἀζήτητος*.[3]) Zwar ist die Tendenz seiner Untersuchung allem Dogmatismus schlechthin entgegengerichtet: sobald der Dogmatiker etwas als fest und gewiss hinstellen will, wird der Skeptiker davon nur Anlass nehmen,

1) D. L. 106 (Pyrrhon), 105 (Timon); cf. Sext. Log. I 30, Eth. 20.

2) Diog. 106: καὶ Αἰνεσίδημος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Πυῤῥωνείων λόγων οὐδέν φησιν ὁρίζειν τὸν Πύῤῥωνα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν, τοῖς δὲ φαινομένοις ἀκολουθεῖν. ταὐτὰ δὲ λέγει κἀν τῷ κατὰ σοφίας κἀν τῷ περὶ ζητήσεως. ἀλλὰ καὶ Ζεῦξις ὁ Αἰνεσιδήμου γνώριμος ἐν τῷ περὶ διττῶν λόγων καὶ Ἀντίοχος ὁ Λαοδικεὺς καὶ Ἀπελλᾶς ἐν τῷ Ἀγρίππᾳ τιθέασι τὰ φαινόμενα μόνα. ἔστιν οὖν κριτήριον κατὰ τοὺς σκεπτικοὺς τὸ φαινόμενον, ὡς καὶ Αἰνεσίδημός φησιν.

3) Hyp. I 22; vgl. 19: ὅταν δὲ ζητῶμεν εἰ τοιοῦτον ἔστι τὸ ὑποκείμενον ὁποῖον φαίνεται, τὸ μὲν ὅτι φαίνεται δίδομεν, ζητοῦμεν δ' οὐ περὶ τοῦ φαινομένου ἀλλὰ περὶ ἐκείνου ὃ λέγεται περὶ τοῦ φαινομένου. Diog. 91: ζητεῖται δ' οὐκ εἰ φαίνεται τοιαῦτα, ἀλλ' εἰ καθ' ὑπόστασιν οὕτως ἔχει. Dann besonders Hyp. II 10. 11, wo bewiesen wird, dass nicht die Skepsis, sondern vielmehr der Dogmatismus die Untersuchung vernichtet, denn die Triebfeder aller Untersuchung ist ja der Glaube, nicht im Besitze der Wahrheit zu sein. In analogem Sinne will Aenesidem die pyrrhoneische Skepsis von der akademischen unterscheiden, Sext. H. I 226: ὁ δὲ σκεπτικὸς ἐνδέχεσθαι καὶ καταληφθῆναί τινα προςδοκᾷ. Cf. Phot. l. c. 170a 3 sqq. Ob mit Recht, kommt hier nicht in Frage.

zu beweisen, dass gleich starke Gründe die entgegengesetzte Behauptung zu stützen scheinen, um dann aus dem Gleichgewicht des Für und Wider nichts weiter zu folgern als — die ἐποχή. Allein eben dieser Sinn des Zweifelns und Prüfens wird dem Skeptiker zum Nerv einer in die Probleme tief eindringenden Gedankenarbeit: und man kann nicht sagen, dass der philosophische ἔρως nicht auch darin sich hätte stillen können,[1]) das Höchste und Tiefste zu untersuchen, zwar ohne Ziel, aber auch ohne Schranken. Es ist gewiss nichts Kleines, dass diese Männer gegen die eingebildete „Tugend"[2]) und „Weisheit",[3]) gegen den „allgepriesenen Endzweck"[4]) der dogmatischen Philosophen rücksichtslos vorgingen und die „Voreiligkeit" (προπέτεια) und eitle Selbstzufriedenheit[5]) des Wissens auf Schritt und Tritt verfolgten. Einige ihrer rein theoretischen Untersuchungen von durchaus skeptischer Tendenz, wie die bei Sextus (in den Büchern gegen die Physiker) über Raum, Zeit und Zahl, gehören wohl zu dem Subtilsten, was von der Philosophie des Alterthums uns erhalten ist. Zwar ist das Ergebniss immer das negative, die Aporie; aber das Princip des Untersuchens ohne Schranken ist doch gewiss etwas Positives. Wir dürfen nicht zweifeln, dass dieser Begriff der ζήτησις — einer der Grundpfeiler der skeptischen Philosophie — auch dem Aenesidem galt; der überlieferte Buchtitel περὶ ζητήσεως ist dafür allein ein hinreichender Beweis.

Drittens verwirft der Skeptiker aber auch nicht die empirische Forschung, noch leugnet er, was wir empirische Wahrheit nennen: eine Uebereinstimmung unter den Phänomenen, welche zu einer Regel des praktischen Verhaltens dienen

1) Man sehe die fast feierliche Erklärung über das ethische Motiv der Skepsis, Hyp. I 12, welche deutlich genug ausspricht, dass die Frage nach dem ἀληθές auch den Skeptiker bewegt; desgl. adv. Math. I 6: πόθῳ τοῦ τυχεῖν τῆς ἀληθείας, und ganz ähnlich Galen. subf. emp. (ed. Bonnet) p. 62[20]: (Pyrrhon) veritatem quaerens et non inveniens ambigebat de omnibus immanifestis (nach Timon, p. 63[2]).

2) S. Photios über das 7te Buch des Aenesidem.

3) Aenesidem schrieb κατὰ σοφίας, s. o. S. 90 A. 2. Gewiss handelte es sich um den stoischen „Weisen", der auch bei Sextus so oft herhalten muss; Hyp. I 91 ὁ παρ' αὐτοῖς ὀνειροπολούμενος σοφός.

4) τέλος τὸ πᾶσιν ὑμνούμενον Phot., τὴν ἀοίδιμον φρόνησιν Hyp. III 240.

5) Hyp. I 237; ähnlich 90 und Log. I 314.

kann; eine Consequenz im Auftreten der Erscheinungen, welche die Erwartung des Kommenden nach Analogie des zuvor Erlebten wahr macht; und damit die Möglichkeit einer Theorie der Erscheinungen, welche, ohne jeden Anspruch auf Wahrheit im dogmatischen Sinne, dennoch in sich folgerecht und mit den Erscheinungen im Einklang sein, folglich, mit gehöriger Reservation, auch vom Skeptiker angenommen werden kann: nicht als „Dogma" im philosophischen Sinne, aber als „technische Lehre" zum Gebrauch des Lebens; denn der Skeptiker will nicht dogmatisiren, aber er will leben und thätig sein.[1])

Hierher gehören die bemerkenswerthen Erörterungen über die verschiedenen Bedeutungen des *σημεῖον*, Sext. Log. II 143—158, 288—291 und Hyp. II 100—102. „Zeichen" allgemein ist das, wodurch Verborgenes kund wird; das Verborgene kann

---

1) Sext. Hyp. I 23: τοῖς φαινομένοις οὖν προσέχοντες κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦμεν, ἐπεὶ μὴ δυνάμεθα ἀνενέργητοι παντάπασιν εἶναι. 24: τεχνῶν δὲ διδασκαλίᾳ καθ' ἣν οὐκ ἀνενέργητοί ἐσμεν . . ταῦτα δὲ πάντα φαμὲν ἀδοξάστως. Und so an zahlreichen Stellen. Dass auch diese Ansicht dem Aenesidem angehört, lässt sich ziemlich bestimmt erweisen, durch die Erklärung von ἀγαθόν und κακόν nach skeptischer Auffassung, Sext. Hyp. I 226: ἡμῶν ἀγαθόν τι ἢ κακὸν εἶναι λεγόντων οὐδὲν μετὰ τοῦ πιθανὸν εἶναι νομίζειν ὃ φαμεν, ἀλλ' ἀδοξάστως ἑπομένων τῷ βίῳ, ἵνα μὴ ἀνενέργητοι ὦμεν. Dies ist 1) in dem Abschnitt über den Unterschied der akademischen und skeptischen Philosophie, den wir mit Wahrscheinlichkeit dem Aenesidem zuweisen konnten, und bezieht sich direct auf diesen Unterschied; 2) stimmt es mit dem überein, was Eth. 42—44 ausdrücklich nach Aenesidem angegeben wird: dass alle Menschen, Philosophen wie Laien, an ein Gutes und Schlimmes glauben, ἀγαθὸν μὲν τὸ αἱροῦν αὐτοὺς καὶ ὠφελοῦν, κακὸν δὲ τὸ ἐναντίως ἔχον, und nur darüber nicht einig sind, was denn im Besondern gut und schlimm sei, woraus die skeptische ἐποχή betreffs der ὕπαρξις des Guten folge; 3) wird das ἕπεσθαι τῷ βίῳ 229 f. näher erläutert durch die Bemerkung über πείθεσθαι im skeptischen Sinn, welches bedeute μὴ ἀντιτείνειν ἀλλ' ἁπλῶς ἕπεσθαι ἄνευ σφοδρᾶς προσκλίσεως καὶ προσπαθείας . . . ἁπλῶς εἴκειν ἄνευ προσπαθείας, wo der ungewöhnliche Ausdruck προσπάθεια (für Zustimmung) auf Aenesidem weist, s. Phot. p. 170[b], 14 Bekk., wo derselbe Ausdruck in analogem Sinne steht; zu εἴκειν vgl. 193. 19. II, 10. Die βιωτικὴ τήρησις findet sich endlich auch bei Diog. 108, wo kurz vorher dreimal Aenesidem citirt ist. Für die διδασκαλία τεχνῶν folgt nicht unmittelbar das Gleiche; doch lässt schon der enge Zusammenhang, in welchem diese Begriffe bei Sextus entwickelt werden, darauf schliessen, dass diese ganze Anschauung auf Aenesidem zurückgeht, wofür weitere Bestätigungen sich noch ergeben werden.

aber bloss augenblicklich (πρὸς καιρόν) verborgen sein, indem ich nur gerade jetzt nicht wahrnehme, was ich ehedem wahrgenommen habe und demnächst wiederum wahrnehmen kann; oder der Natur nach (an sich) verborgen (d. h. jenseits der Wahrnehmung überhaupt). Jenes wie dieses bedarf des Zeichens, um erkannt zu werden; aber natürlich nur das Erstere ist nach skeptischer Ansicht eines Zeichens fähig. Zeichen für das zufällig Verborgene ist die Erinnerung des früher zugleich Wahrgenommenen, sowie ich beim Rauch mich erinnere an das früher zugleich wahrgenommene, jetzt zufällig verborgene Feuer, ταῦτα γὰρ πολλάκις ἀλλήλοις συνεζευγμένα παρατηρήσαντες ἅμα τῷ τὸ ἕτερον ἰδεῖν, τουτέστι τὸν κάπνον, ἀνανεούμεθα τὸ λοιπόν, τουτέστι τὸ μὴ βλεπόμενον πῦρ. Dieses „hypomnestische" Zeichen also gilt auch dem Skeptiker; das an sich Verborgene würde aber offenbar eines anderen, des „endeiktischen" Zeichens (indicium) bedürfen, welches Etwas „anzeigen" müsste, was nicht zuvor schon wahrgenommen wurde; ein solches behauptet der Dogmatiker, indem er von der Erscheinung auf das wahre Sein schliesst, welches nicht erscheint; der Skeptiker bekämpft es. Diese Unterscheidung dient dazu, den Skeptiker vor der „Verdächtigung" zu bewahren (157: καθάπερ τινὲς ἡμᾶς συκοφαντοῦσιν), als wolle er gegen die κοιναὶ προλήψεις streiten, welche die Grundlage des Lebens bilden; das würde der Skeptiker thun, wenn er jedes Zeichen leugnen wollte, aber dies ist gegen seine Absicht; auch er „erkennt" auf solche Weise: aus dem Rauch das Feuer, aus der Narbe die voraufgegangene Wunde, aus der voraufgegangenen Herzverletzung den (bevorstehenden) Tod u. s. w.; indem er also das Erinnerungszeichen festhält, das zum Leben nöthig, und nur das von den Dogmatikern fälschlich behauptete endeiktische Zeichen aufhebt, so streitet er nicht nur nicht gegen das Leben, sondern kommt ihm zu Hülfe, indem er den Dogmatismus widerlegt, der gegen die κοινὴ πρόληψις sich aufwirft und an sich Verborgenes zeichenweise durch Naturerklärung (Physiologie) zu erkennen behauptet (158). Die zweite Stelle (288 ff.) lehrt ausdrücklich, dass der Skeptiker auch eine Theorie (θεώρημα) der Phänomene auf Grund der τηρητικὴ ἀκολουθία zugibt. Es wird dem Menschen der Vorzug zuerkannt — nicht ἄδηλα zu erkennen, wie die Philosophen wollen — sondern ἐν τοῖς φαινομένοις

τηρητικήν τινα ἔχειν ἀκολουθίαν, καθ' ἣν μνημονεύων τίνα μετὰ τίνων τεθεώρηται καὶ τίνα πρὸ τίνων καὶ τίνα μετὰ τίνα, ἐκ τῆς τῶν προτέρων ὑποπτώσεως ἀνανεοῦται τὰ λοιπά. Es wird gezeigt, dass dies Zugeständniss gerechtfertigt sei eben durch den Unterschied des hypomnestischen und endeiktischen Zeichens, und endlich behauptet, dass die vom Dogmatiker gelehrte *θεωρητικὴ τέχνη* in Wahrheit kein *θεώρημα* hat,[1]) *τῆς δὲ ἐν τοῖς φαινομένοις στρεφομένης ἔστιν ἴδιόν τι θεώρημα· διὰ γὰρ τῶν πολλάκις τετηρημένων ἢ ἱστορημένων ποιεῖται τὰς τῶν θεωρημάτων συστάσεις* (291). Dass auch diese ganze Lehre nicht etwa der jüngsten Skepsis allein angehört, wie neuerlich behauptet worden ist, sondern mindestens auf Aenesidem mit hoher Wahrscheinlichkeit zurückzuführen ist, wird im nächsten Aufsatze ausführlich gezeigt werden; hier genüge es darauf hinzuweisen, dass Sextus ebenda, wo er die echte skeptische Lehre von jeder verwandten unterscheiden will, die *τηρητικὴ ἀκολουθία* als skeptisch in Anspruch nimmt, Hyp. I 237 *κατὰ τὴν τῶν σκεπτικῶν ἀκολουθίαν.*

Also es gibt Theorie der Phänomene, obwohl nicht über dieselben hinaus; es gibt Erfahrung; also doch wohl auch Wahrheit im empirischen Sinne, „empirische Wirklichkeit" im Unterschied vom Schein. Auch dies lässt sich wenigstens indirect belegen auf Grund der einleitenden Erörterung zur Kritik der dogmatischen *ἀπόδειξις*, Log. II 323, welche zwar an epikureische, auch akademische Sätze[2]) anklingt, aber doch von Sextus mit Beistimmung als skeptische Lehre (325 *οἱ σκεπτικοί* — als solche gelten ihm nicht die Akademiker) vorgetragen wird. Es wird hier, zunächst bloss zur Begriffserklärung des Wahrheitsbeweises, aufgestellt: wahr ist, was mit der Sache übereinstimmt, falsch, was nicht übereinstimmt; die Beurtheilung der Wahrheit kann daher nur darauf beruhen, dass man die Behauptung „zu der Thatsache zurückschickt", und zeigt, dass sie durch das Zeugniss derselben bestätigt, nicht widerlegt wird. Dies „Zurückschicken zur Thatsache" ist möglich, wenn die Thatsache kund und offen-

1) ὅτι τῆς μὲν τῶν ἀδήλων (mss. ἄλλων) θεωρητικῆς τέχνης οὐδέν ἐστι θεώρημα, Kayser Rh. Mus. VII 188.

2) Cf. Log. I 163 ff., wo der Kunstausdruck ἀναπέμπειν ἐπὶ τὸ πρᾶγμα wiederkehrt.

bar, nicht wenn sie verborgen ist — man muss suppliren: an sich verborgen; denn dann ergeht es uns, wie denen, die im Dunkeln irgend ein Ziel treffen wollen; mag sein, dass sie es treffen, aber sie können nie wissen, ob sie es getroffen haben, nach dem Worte des Xenophanes: *εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών, αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε.*[1]) — Wir sehen, die

1) Es ist bemerkenswerth, dass die Skeptiker dieses xenophaneische Dictum auf die ζήτησις (περὶ τῶν ἀδήλων) beziehen (325). Es hat sich eine merkwürdige, bisher m. W. nicht beachtete Spur davon erhalten, dass bereits in Platons Zeit der Ausspruch des Xenophanes in ähnlicher Weise skeptisch gewendet worden ist: Men. 80 d wird, augenscheinlich als etwas ganz Bekanntes, ein ἐριστικὸς λόγος erwähnt, dass man nicht erforschen könne weder was man weiss noch was man nicht weiss; nicht was man weiss, denn das bedarf nicht erst der Erforschung, aber auch nicht was man nicht weiss, denn wie soll man das erkennen, wovon man nicht weiss, was es ist? ποῖον γὰρ ὧν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσει ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ᾔδησθα; Die Uebereinstimmung der Worte mit dem Dictum des Xenophanes und die parallele Anwendung desselben bei Platon und Sextus auf die Frage, ob ζήτησις möglich sei, kann kein Zufall sein; ich finde keine andere Erklärung, als die, dass ein Eristiker in Platons Zeit — nach Men. 71 d möchte wohl an Gorgias zu denken sein, zu dessen bekannten drei Paradoxen (Sext. Log. I 65) über das Sein, seine Erkennbarkeit und die Mittheilbarkeit des Erkannten dieses über die Erforschlichkeit ein ganz passendes Gegenstück bilden würde — bereits in ähnlicher Weise, wie später (vielleicht an ihn anknüpfend) die Skeptiker, mit Anwendung des xenophaneischen Wortes die Möglichkeit der Erforschung (des ὄν oder ἀληθές) bestritten hatte, auf welchen Eristiker Platon in der ihm gewohnten Art, ohne ihn zu nennen, Bezug nimmt. Sind also die Skeptiker hier, wie so oft, augenscheinlich älteren Sophisten nachgefolgt (cf. S. 54[1]), so ist es nur um so bemerkenswerther, dass sie den negativen Sinn der Lehre in doppelter Weise einschränken, erstens indem sie ausdrücklich nur die Erforschung des verborgenen An-sich der Dinge, nicht der Phänomene, ausschliessen wollen, und zweitens, indem sie auch nicht die Nachfrage nach dem An-sich verbieten, sondern nur die Möglichkeit der Erkenntniss bestreiten. Die erstere Einschränkung ergibt sich aus unserer Stelle, die letztere aus einer gleich folgenden Log. I 337—336 a und der schon erwähnten Hyp. II 1 ff., wo gelehrt wird, dass man auch von dem, dessen Wirklichkeit man nicht erkennt, dennoch einen „Begriff“ haben und ihm nachforschen könne, ob es wirklich sei. Dass an der letzten Stelle Aenesidem zu Grunde liege, vermutheten wir schon, dass aber auch die Erörterungen über die ἀπόδειξις von ihm herstammen, findet man im letzten Aufsatz ausführlich begründet, hier sei nur auf die für Aenesidem charakteristische Ansicht hingewiesen, dass das φαινόμενον, im Unterschied vom ἄδηλον, κοινόν oder σύμφωνον πᾶσι sei (322 συμπεφώνηται παρὰ πᾶσι, 327 τὸ πρόδηλον σύμφωνον, Hyp. II 8 πᾶσιν ἐπ' ἴσης φαινόμενον κτλ. cf. Log. II 215. 218. 187. Eth. 76), worüber sogleich.

Erörterung ist in ihrer Tendenz durchaus skeptisch, gegen Wahrheit und Beweis im dogmatischen Sinn; aber sie lässt unangefochten den empirischen Beweis durch Vergleichung mit der erscheinenden Thatsache (cf. 368), folglich auch die empirische Wahrheit, da doch Wahrheit und Beweis untrennbare Correlate sind. Das Ergebniss stimmt genau überein mit dem, was wir vorher über das Kriterium und Semeion im skeptischen Sinn vernahmen.

Von hier aus fällt nun ein unerwartetes Licht auf eine der Lehren, welche Aenesidem „nach Heraklit" aufgestellt hat. Sextus nämlich berichtet Log. II 8 in der Uebersicht über die verschiedenen Meinungen betreffend das „Kriterium": Aenesidem nach Heraklit und Epikur seien auf das *αἰσθητόν* gerathen, aber nicht in gleichem Sinne; Aenesidem habe einen Unterschied unter den Phänomenen behauptet, indem die einen Allen auf gemeinsame *(κοινῶς πᾶσι)*, die anderen irgendeinem auf besondere Art *(ἰδίως τινί)* erscheinen; jene seien ihm wahr, diese falsch, was er durch die Etymologie bekräftigt habe: *ἀληθές* = *τὸ μὴ λῆθον τὴν κοινὴν γνώμην*. Epikur hingegen erkläre alles Wahrgenommene ohne Unterschied für wahr und wirklich.

Sextus berichtet auch dies der Absicht nach als dogmatische Lehre neben den übrigen; ist es wohl auch von Aenesidem in dogmatischem Sinne gemeint gewesen? Schwerlich, da doch Sextus selbst ein paar Seiten weiter (§ 40 ff.) ausführlich die Beweise mittheilt, durch welche Aenesidem das Kriterium und die Wahrheit im dogmatischen Sinne widerlegte, und zwar für den Fall, dass man es als *αἰσθητόν* oder *νοητόν* oder beides oder keines von beiden, und wiederum das *αἰσθητόν* oder *νοητόν* als *κοινόν* oder *ἐν ἰδιότητι κείμενον* annehme. Man sehe namentlich, wie dies Letztere (51—54) ausgeführt wird:[1]) das, wovon

1) Dass der ganze Abschnitt § 40—54 aus Aenesidem stammt, ist nicht nur durch den engen Zusammenhang dieser ganzen Erörterung (man beachte 48: Ναί, ἀλλ' οὐ . . 51: Τί οὖν; u. vgl. 46 mit 52), sondern namentlich durch die Disposition klar, welcher Sextus folgt, und welche von diesem in solchen Dingen peinlich genauen Autor regelmässig streng innegehalten wird. Bis § 14 des Buches reicht die ἱστορία, es folgen „der Reihe nach" erst die allgemeinen Aporien, dann die besonderen gegen einzelne Ansichten. Die allgemeine Erörterung geht bis § 54, aber nur bis 40 wird sie als eigene Meinung von

die Mehrzahl überzeugt ist, ist doch darum nicht wahr; denn wenn nach der Wahrheit geforscht wird, so hat man nicht auf die Menge der Beistimmenden, sondern auf die Disposition zu sehen: eine ist die Disposition des einzigen Kranken, dem der Honig bitter, eine der vielen Gesunden, denen er süss scheint; und so wenig wir bei umgekehrtem Zahlverhältniss der Wahrnehmung des Kranken Recht geben dürften gegen die des Gesunden, so wenig jetzt umgekehrt.[1]) — Ist es glaublich, frage ich, dass Aenesidem in gleichem Sinne einerseits „nach Heraklit" behauptete, die generelle, gemeinsame Wahrnehmung sei „wahr", die individuelle „falsch", andererseits aber in klarer Uebereinstimmung mit den Sätzen, welche schon von Protagoras her der Skepsis unverlierbar eigen sind, bewies, dass es „absurd" sei *ληρῶδες* 53, *ἄτοπον* 54), in Bezug auf „Wahrheit" zwischen der gemeinsamen und individuellen Wahrnehmung einen Unterschied machen zu wollen, denn die singuläre Disposition habe an sich nicht weniger Recht als die allgemeine? Unglaublich: also hat Aenesidem das Erste nicht gelehrt — so würden Diels und Zeller schliessen. Und der Schluss möchte gerechtfertigt sein, wenn sich eine andere Auflösung des Knotens schlechterdings nicht finden lassen wollte; ich denke aber, die Auflösung liegt nahe: nämlich ebenso wie Sextus selbst — gewiss Aenesidem folgend — das *σημεῖον* im dogmatischen Sinne widerlegt, das *σημεῖον*

Sextus vorgetragen, dann gibt er, eben 40—54, die nur in der Fassung etwas abweichende, in der Sache, wie er selbst richtig bemerkt, ganz übereinstimmende Argumentation Aenesidems. Zwei ganz parallele Fälle, wo am Ende einer grösseren Erörterung die nicht wesentlich verschiedene, zum Theil sogar wörtlich identische Darstellung nach Aenesidem nachgetragen wird, werden wir unten zu vermerken haben. Man wird diesen Thatsachen gegenüber wohl nicht bezweifeln dürfen, dass Sextus das Buch des Aenesidem (welches in einem der parallelen Fälle, L. II 215, citirt wird) selbst eingesehen und seine sonst der allgemeinen Schultradition folgende Darstellung durch Excerpte aus demselben bereichert hat. Die Lebendigkeit der Polemik in unserer Stelle 48—54 ist auffällig und stimmt sehr wohl zu dem, was Photios von der Polemik des Aenesidem gegen die Akademiker seines Zeitalters mittheilt. Auch hier handelt es sich um das akademische πιθανόν 51.

1) Vgl. Hyp. II 43—45, I 112 sq., Log. I 327—334 (Aenesidem) und 62—64 (Protagoras nach Aenesidem), s. o. S. 86[1]; auch Arist. met. III 5 (1009 b 2 sqq.).

im empirischen Sinne behauptet, ja darum erst recht behauptet, so wird Aenesidem *ἀλήθεια* und *κριτήριον* im dogmatischen Sinne widerlegt, im empirischen Sinne behauptet, vielleicht nun erst recht behauptet haben. Die logische Zusammengehörigkeit der Begriffe *κριτήριον, σημεῖον, ἀπόδειξις, ἀλήθεια* ist so unleugbar, dass an der Gültigkeit des Schlusses vom Einen auf das Andere wohl kein Zweifel sein kann und man sich nur verwundert, dass nicht auch Sextus, wo er die „Wahrheit" des Dogmatikers widerlegt, einen ebensolchen Vorbehalt zu Gunsten der empirischen „Wahrheit" macht, wie bei Widerlegung des „endeiktischen Zeichens" zu Gunsten des „hypomnestischen". Wer ein Semeion, ein Theorema, sogar eine Apodeixis[1]) in empirischer (phänomenaler) Bedeutung gelten liess, der konnte sich gegen die Anerkennung der Aletheia in gleichem Sinne nicht länger sträuben; und ich weiss mir das Fehlen einer ausdrücklichen Erklärung in diesem Sinne bei Sextus nur verständlich zu machen durch die Tendenz, die Skepsis so weit zu treiben als nur möglich, durch die Besorgniss, dass schon der Gebrauch des Wortes *ἀλήθεια* ihn als Dogmatiker erscheinen lassen könnte. Dass Aenesidem in der Scheu vor der „Wahrheit" nicht so weit ging, hatten wir schon Gelegenheit zu bemerken; so spricht auch Timon von *ἀλήθεια* und von einem *ὀρθὸς κανών* in den Versen bei S. Eth. 20.

Sehen wir indessen näher zu. Aenesidem lehrte, wenn wir dem Sextus glauben wollen, auf der einen Seite, das *κοινῶς φαινόμενον* sei wahr; er bewies auf der anderen, dass es nicht wahr sein könne. In welchem Sinne das Letztere? natürlich im dogmatischen einer Wahrheit, welche jenseits der Phänomene liegt: *ὅταν περὶ ἀληθείας σκεπτώμεθα*, gilt kein Unterschied der Zahl (§ 54); die „Skepsis" bezieht sich aber, wie wir wissen, bloss auf *ἄδηλα*, niemals auf das Erscheinende als solches, die *φαντασία* ist *ἀζήτητος*, ausser Zweifel und ausser Frage. Wie aber an der ersteren Stelle? Handelt es sich hier auch um *ἄδηλα*? Nach der Darstellung des Sextus gewiss; aber wir müssen ihn beschuldigen, die Meinung des Aenesidem verkannt, wo nicht gar bewusst missdeutet zu haben; wir können ihn nämlich aus seiner eigenen Angabe widerlegen. Denn wenn Aenesidem seinen

---

1) L. II 368.

Satz unterstützte durch die Etymologie: *ἀληθές* von *τὸ μὴ λῆθον τὴν κοινὴν γνώμην* — so konnte er wohl nicht von einer verborgenen Wahrheit jenseits der Phänomene, sondern nur von einer Wahrheit der Erscheinung reden wollen; denn *ἄδηλον* und *μὴ λῆθον* schliessen sich aus. Ferner, wie verhält es sich mit der *κοινὴ γνώμη*? Mich dünkt, wir lasen: der Skeptiker kämpfe nicht gegen die *κοινὴ πρόληψις* noch gegen das Leben, sondern komme ihm vielmehr zu Hülfe, wenn er den Dogmatiker widerlege, der sich wider die *κοινὴ πρόληψις* aufwirft und zu erkennen vorgibt, was seiner Natur nach verborgen ist. Ich glaube, die Zusammenstimmung dieser Sätze mit unserer Stelle lässt keinen Zweifel darüber zu, ob Sextus den Aenesidem richtig verstand oder nicht, indem er den Satz, das *κοινῶς φαινόμενον* sei wahr, als einen dogmatischen auffasste. Aenesidem hat offenbar nur ebendasselbe behaupten wollen, was auch Sextus sagt: dass der Skeptiker die *κοινὴ πρόληψις* gelten lasse zum Behufe des Lebens, nicht aber als wahr im dogmatischen Sinne; und der Unterschied reducirt sich also eigentlich darauf, dass Aenesidem keinen Anstand nahm, für das im Leben Geltende den Ausdruck „Wahrheit" zu verwenden, während Sextus auf der Wortbedeutung von *ἀλήθεια* bestand und es bedenklich fand, als Skeptiker „Wahrheit" auch nur irgendwie zu behaupten.

Selbst für diesen Unterschied können wir noch Grund angeben: es steht nämlich fest, dass Aenesidem nicht nur gegen das Leben nicht streiten, sondern auch die Sprache des Lebens unangetastet lassen wollte; er machte die feine Bemerkung, dass die menschliche Sprache unvermeidlich dogmatisirt, sodass der Skeptiker, wenn er streng nur seinen Gedanken aussprechen wollte, überhaupt keine Worte finden würde; da er sich aber doch äussern muss, so thut er es in den Ausdrücken, welche die Sprache ihm bietet, nur mit dem stillschweigenden Vorbehalt, dass man ihn ja nicht nach dem Wortsinn verstehen dürfe, der unvermeidlich dogmatisch ist. Dies bezeugt Photios; ganz entsprechende Ausführungen finden sich bei Sextus und Diogenes;[1])

1) Phot. bei Gelegenheit der σκεπτικαὶ φωναί (οὐδὲν μᾶλλον, οὐδὲν ὁρίζω etc.): auch dieses behaupten die Pyrrhoneer nicht als wahr im dogmatischen Sinne, ἀλλ' οὐκ ἔχοντες, φησίν, ὅπως τὸ νοούμενον ἐκλαλήσωμεν, οὕτω φράζομεν. Vgl. die parallele Erörterung über die σκεπτικαὶ φωναὶ bei Sext. H. I 187—208;

und auch an Anwendungen des allgemeinen Princips im Besonderen fehlt es nicht. Sextus (Hyp. 198 f.) schreibt geradezu vor: wenn der Skeptiker sagt *ἔστι*, so soll man immer verstehen *φαίνεται* (cf. Hyp. I 135 und Eth. 18—20), und überhaupt hat man zu Allem, was er sagt, immer hinzuzudenken *ὡς πρὸς ἐμέ* oder *ὡς ἐμοὶ φαίνεται*, cf. 202. So hörten wir ja (226, sicher nach Aenesidem, s. o.), dass der Skeptiker von „gut" und „schlimm" reden darf *ἀδοξάστως*, um des Lebens willen, da er doch thätig sein muss: „Philosophen wie Laien" (Eth. 42—44) können nicht umhin, ein Gutes und Schlimmes im Leben, nach der *κοινὴ πρόληψις*, anzunehmen; aber darum dogmatisirt er doch nicht (Eth. 165), denn er lebt nicht, kann gar nicht leben *κατὰ τὸν φιλόσοφον λόγον, ἀνενέργητος γάρ ἐστιν ὅσον ἐπὶ τούτῳ, κατὰ δὲ τὴν ἀφιλόσοφον τήρησιν δύναται τὰ μὲν αἱρεῖσθαι τὰ δὲ φεύγειν*. Dieser Fall ist dem unseren genau parallel, ja aus Hyp. 226 f. geht hervor, dass Aenesidem Beides in Parallele stellte; denn im unmittelbaren Anschluss an die Erklärung über *ἀγαθόν* und *κακόν* folgt die Bemerkung, dass die *φαντασίαι* dem Skeptiker gleich gelten *κατὰ πίστιν ἢ ἀπιστίαν ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ*, als Gegensatz ist gefordert, nur nicht ausgesprochen:[1]) nicht aber

---

z. B. 191: πρόκειται ἡμῖν δηλῶσαι τὸ φαινόμενον ἡμῖν· κατὰ δὲ τὴν φωνὴν δι' ἧς αὐτὸ δηλοῦμεν ἀδιαφοροῦμεν. 195: οὐ φωνομαχοῦμεν, οὐδὲ εἰ φύσει ταῦτα δηλοῦσιν αἱ φωναὶ ζητοῦμεν, ἀλλ' ἀδιαφόρως αὐτάς, ὡς εἶπον, παραλαμβάνομεν. 198 f. (s. o.) 207: οὐ κυρίως, δηλοῦντες τὰ πράγματα, τίθεμεν αὐτάς, ἀλλ' ἀδιαφόρως καὶ εἰ βούλονται καταχρηστικῶς, οὔτε γὰρ πρέπει τῷ σκεπτικῷ φωνομαχεῖν, ja es unterstützt seine skeptische Ansicht, dass seine eigenen Worte ihren Inhalt nicht an und für sich bezeichnen, sondern nur beziehungsweise für den Skeptiker. — Desgl. Diog. 74: προφερόμεθα δέ, φασί, τὰς ἀποφάσεις εἰς μήνυσιν τῆς ἀπροπτωσίας (προπίπτειν als Gegensatz zu ἐπέχειν bei Sext., und in verwandter Bedeutung προπετεύειν, προπέτεια, vgl. jedoch Karneades, Zeller IIIa 513²; der Ausdruck stammt, wie es scheint, aus der Stoa, D. L. VII 46), ὡς εἰ καί νεύσαντας τοῦτο ἐνεδέχετο δηλῶσαι. 77: μόνον οὖν διακόνοις ἐχρῶντο τοῖς λόγοις· οὐ γὰρ οἷόν τε ἦν μὴ λόγῳ λόγον ἀνελεῖν. Gleich hernach folgt eine Definition des Πυῤῥώνειος λόγος nach Aenesidems Hypotypose (d. h. dem ersten Buch der Πυῤῥ. λόγοι).

1) Man möchte beinahe glauben, dass das zu Ergänzende von Sextus absichtlich unterdrückt sei, weil es zu seiner Auffassung nicht gepasst haben würde. Auch Log. II 9, wo nach der erwähnten Ansicht des Aenesidem und im Unterschied von derselben die Ansicht Epikurs über die Wahrheit der αἰσθητά angeführt und zur Erklärung hinzugefügt wird: ἀληθές heisse diesem

im Leben; und genau dies ist vorausgesetzt in der nachfolgenden Erklärung über den skeptischen Sinn des *πείθεσθαι* = *ἕπεσθαι* (*τῷ βίῳ* wie 226), *εἴκειν ἄνευ προσπαθείας*.

Verlangt man noch eine weitere Stütze für unseren Schluss: es fehlt nicht daran. Wir können nämlich auch direct beweisen, dass Aenesidem das *κοινῶς πᾶσιν* auf das *φαινόμενον* bezogen hat, ausdrücklich im Unterschied vom an sich selbst Wirklichen. Sextus theilt (Log. II 215) aus dem vierten Buche der *Πυῤῥώνειοι λόγοι* des Aenesidem (welches nach Photios vom *σημεῖον* handelte) folgendes Argument desselben gegen das „Zeichen" mit: das Erscheinende scheint allen gleich Disponirten auf gleiche Weise, die „Zeichen" scheinen nicht den gleich Disponirten auf gleiche Weise, also sind die Zeichen nicht *φαινόμενα*. Sextus bemerkt dazu (richtig), dass Aenesidem unter den *φαινόμενα τὰ αἰσθητά* verstehe,[1] und erläutert den Obersatz — jedenfalls in Ueberein-

---

dasselbe wie ὑπάρχον (was durch bekannte Aussprüche Epikurs belegt wird), möchte man zurückschliessen: bei Aenesidem also hiess ἀληθές nicht dasselbe wie ὑπάρχον (an sich vorhanden); aber der Gegensatz fehlt, und er würde auch den dogmatischen Charakter, den Sextus der Behauptung Aenesidems vindiciren will, sofort aufgehoben haben.

1) Die ganze Ausführung 215—242 dreht sich um diesen Schluss, nach Form und Sachinhalt; wenigstens was auf den letzteren Bezug hat, wird aus Aenesidem entnommen sein. Hier ist nun die erste Parallele zu Log. II 40 ff. (s. S. 96 Anmerk.). Man beachte die Einführung an beiden Stellen: 215 ὁ δὲ Αἰνησίδημος ἐν τῷ δ' τῶν Π. Λ. εἰς τὴν αὐτὴν ὑπόθεσιν καὶ ἀπὸ τῆς αὐτῆς σχεδὸν δυνάμεως λόγον ἐρωτᾷ τοιοῦτον, 40: δυνάμει δὲ καὶ ὁ Αἰνησίδημος τὰς ὁμοιοτρόπους κατὰ τὸν τόπον ἀπορίας τίθησιν. Wirklich stimmt auch hier die vorausgegangene Erörterung des Sextus selbst (187—191) mit der des Aenesidem inhaltlich genau überein, die einzige bemerkenswerthe Abweichung ist, dass für φαινόμενον durchweg αἰσθητόν gesetzt ist; und diese Abweichung ist ja durch die Erklärung, dass φαινόμενον dem Aenesidem soviel wie αἰσθητόν bedeute, besonders motivirt. (Zu dieser Erklärung vgl. Hyp. 22: δυνάμει τὴν φαντασίαν αὐτοῦ [hier] οὕτω καλοῦντες, und 9. Φαινόμενον hat nämlich sonst auch die unbestimmtere Bedeutung: was uns so scheint; was nicht immer φαινόμενον in der strengeren Bedeutung, sondern oft auch νοούμενον ist.) Nicht aus Aenesidem braucht entnommen zu sein, was 223—233 „vorgreifend" (ἵνα μικρὸν ἄνωθεν προλάβωμεν) über die Schlussfigur eingeschaltet und 234 ff. auf den Schluss des Aenesidem nur angewendet wird; 237 kehrt Sextus zur sachlichen Erörterung zurück, 239 ff. wird derselbe Schluss in verkürzter Form gegeben, 242 in einer noch mehr verkürzten; 243 wird noch ein früher ausgeführter Schluss (s. 203—205) repetirt; auch dieser ist offenbar, wie der erste, aus Aenesidem hier nachgetragen, während er vorher, zwar ganz übereinstimmend, von Sextus als eigene

stimmung mit seinem Autor, wo nicht wörtlich ihn excerpirend — in dieser Weise: das Weisse erscheint bei unbehindertem Gesicht Allen auf gleiche und nicht auf verschiedene Art, das Süsse Allen von gesundem Geschmack süss; dem Kranken zwar (221) erscheint es anders wegen der ungleichen Disposition, aber denen, welche eine und dieselbe Disposition haben, d. h. den Gesunden, nur so. Ganz so 240 *ἐπ' ἴσης πᾶσι*, sc. *τοῖς ἀπαραποδίστως ἔχουσι τὰς αἰσθήσεις* und Eth. 76 *πᾶν γὰρ τὸ δι' ἐναργείας προσπῖπτον κοινῶς τε καὶ συμφώνως λαμβάνεσθαι πέφυκεν ὑπὸ τῶν ἀπαραποδίστως ἐχόντων τὰς ἀντιλήψεις,*[1]) *ὡς παρὸν ἰδεῖν ἐπὶ πάντων σχεδὸν τῶν φαινομένων* (hier im Gegensatz zum *ὄντως ἀγαθόν*, cf. 42 ff.), endlich L. II 322, H. II 8, s. o. Hier hätten wir denn, dass Aenesidem das *ὁμοίως, ἐπ' ἴσης, κοινῶς, συμφώνως πᾶσιν* auf die Phänomene bezog; er bezog es aber ausdrücklich nicht auf das an sich selbst Seiende, welches *ἄδηλον* ist; denn der Untersatz im Beweise gegen das *σημεῖον* (und ganz entsprechend in dem gegen das *ὄντως ἀγαθόν*) beruht eben hierauf, dass vom *ἄδηλον* nicht gilt, was vom *φαινόμενον*: das Erscheinende scheint, als Zeichen für das Nichterscheinende angesehen, keineswegs den gleich Disponirten gleich, sondern in einer und derselben sinnlichen Erscheinung findet der Eine die Anzeige auf dieses, der Andere auf jenes an sich zu Grunde Liegende, so wie die Aerzte bei denselben Krankheitserscheinungen auf ganz entgegengesetzte Ursachen verfallen.[2]) Die Folgerung

---

Lehre gegeben wurde; denn wieder steht hier φαινόμενον, dort αἰσθητόν. Erst 244 wird zu einem neuen Gegenstande übergegangen. Der dritte ähnliche Fall liegt Phys. I 218 ff. vor; hier hat S. vorher (von 207 ab) sonst übliche Argumente allgemeineren Charakters gegen die Wirklichkeit des αἴτιον vorgebracht, die zum Theil bei Diog. Laert. wiederkehren, und trägt nun nach, was Aenesidem mehr specialisirend (διαφορώτερον) wider die γένεσις aufstellte. Auch hier kehren gleichwohl zum Theil dieselben Argumente in etwas veränderter Fassung wieder; das Nähere über diese Stelle im folgenden Aufsatz.

1) Stehender Ausdruck, des Aenesidem, wie man glauben möchte; vgl. Log. II 218. 187. 240.

2) Dies wird 188 ff. näher erläutert, mit besonderer Beziehung auf den Unterschied des hypomnestischen und endeiktischen Zeichens. Wir sehen, wie genau alle die Sätze, auf welche unser Schluss sich stützt, unter sich logisch zusammenhängen, und wie genau mit dem Namen Aenesidems; versichert doch Sextus selbst in zwei wichtigen Fällen, dass seine Beweisführung mit derjenigen Aenesidems „dem Sinne nach“ völlig dieselbe sei.

liegt auf der Hand: das an sich Wirkliche scheint nach der Lehre Aenesidems nicht auf gemeinsame und einstimmige Weise, nicht einmal den gleich Disponirten; die „Wahrheit“, welche auf die Gemeinsamkeit und Einstimmigkeit der Erscheinung gestützt wird (Log. II 8), kann demnach nicht auf das an sich Wirkliche, das *ὑποκείμενον ἄδηλον*, sondern allein auf *φαινόμενα* zu praktischem Behuf bezogen werden — *κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν, ἀδοξάστως* (Hyp. 22), *ἐμπείρως τε καὶ ἀδοξάστως κατὰ τὰς κοινὰς τηρήσεις τε καὶ προλήψεις* (H. II 246. 254, Log. I 435), *κατὰ τὴν ἀφιλόσοφον τήρησιν . . . οὐ κατὰ τὸν φιλόσοφον λόγον* (Eth. 165, cf. Hyp. I 20. 226 f. u. ö.: *ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ*). Wenigstens müssten wir sonst annehmen, dass Aenesidem immerfort, wie mit Absicht, seinen eigensten, fein ersonnenen und sorgfältig bewiesenen Sätzen offenbar widersprochen hätte.

Allein wie durfte Sextus seinen Aenesidem wegen eines so mit allen skeptischen Lehren übereinstimmenden, ja eng verknüpften Satzes so ohne weiteres unter die Dogmatiker stellen? Der blosse Gebrauch des Wortes *ἀλήθεια* konnte doch für ihn, der den Wortstreit perhorrescirt, keinen genügenden Grund zur Verdammung seines vornehmsten Autors abgeben; denn schwerlich wird sich dieser über seine Meinung so wenig deutlich ausgesprochen haben, dass Sextus ihn bloss jenes Ausdrucks wegen so gröblich missverstehen konnte.

Der Grund lag aber wohl auch nicht in dem Ausdruck *ἀλήθεια* allein, sondern hauptsächlich darin, dass Aenesidem den Satz, das *κοινῶς φαινόμενον* sei „wahr“, auf die Autorität des Heraklit gestützt hatte. Dies gibt Sextus selbst an unserer Stelle (Log. II 8) bestimmt an; und zu gutem Glück ist uns durch ihn anderwärts (Log. I 126—134) auch die ganze Argumentation erhalten, durch welche Aenesidem seine These aus der herakliteischen Philosophie ableitete. Mit eben dieser Erörterung hängen aber, wie sich zeigen wird, auch die übrigen Sätze, welche Aenesidem „nach Heraklit“ vortrug, inhaltlich genau zusammen; wir müssen sie daher näher ins Auge fassen.

Die Stelle befindet sich in dem ausführlichen historischen Abschnitt des sextischen Werkes (Log. I 46—260), welcher der Reihe nach, mit zahlreichen wörtlichen Citaten, die Ansichten der bedeutenderen älteren Philosophen über das Kriterium des Wahren

erörtert. Es werden erst diejenigen aufgeführt, welche kein Kriterium überhaupt bestehen liessen (darunter Protagoras, s. o. S. 86 Anm.), es folgen *οἱ ἀπὸ Θάλεω φυσικοί* 89—141, dann *αἱ μετὰ τοὺς φυσικοὺς αἱρέσεις*, von Platon ab. Unter den „Alten" (140) macht Anaxagoras den Anfang, es folgen die Pythagoreer, Xenophanes, Parmenides, Empedokles, hierauf Heraklit und zum Schluss Demokrit. Heraklit soll gleich den vor ihm Genannten eine zweifache Organisation des Menschen zur Erkenntniss der Wahrheit angenommen haben, *αἰσθήσει τε καὶ λόγῳ*. Die *αἴσθησις* verwarf er, nach dem bekannten Dictum: *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων*. Was den *λόγος* betrifft, so liess er nicht den beliebigen, sondern nur *τὸν κοινὸν καὶ θεῖον* gelten; was er darunter verstand, wird ausführlich erläutert. Nämlich er hielt das uns Umgebende (*τὸ περιέχον ἡμᾶς*) für beseelt und vernünftig (vgl. Log. II 286); indem wir aber diesen *θεῖος λόγος* durch den Athem einziehen, werden auch wir der Vernunft theilhaft (*νοεροί*). Im Schlaf dagegen sind wir *ληθαῖοι*, weil die Poren der Sinnesorgane geschlossen und dadurch der Verkehr zwischen dem *νοῦς* in uns und dem *περιέχον* abgeschnitten ist, von welchem Verkehr die *μνήμη* abhängt; mit dem Erwachen werden wir wieder *ἔμφρονες*, nachdem der Verkehr wieder hergestellt. Die Vernunft in uns ist ja nur ein Theil der Allvernunft, der in uns gleichsam nur zu Gast ist (*ἡ ἐπιξενωθεῖσα τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος μοῖρα*), und daher nur in der Einigung mit dem Ganzen voll lebendig, während sie in der Trennung von ihm ausglimmt wie eine vom Feuer isolirte Kohle. Dieser *κοινὸς καὶ θεῖος λόγος* nun, von dem unsere Vernunft nur ein Bruchstück, gilt dem Heraklit als Kriterium der Wahrheit: daher, was Allen auf gemeinsame Art erscheint, zuverlässig, weil durch den *κοινὸς καὶ θεῖος λόγος* angenommen[1]), was Einem allein, unzuverlässig ist aus dem entgegengesetzten Grunde. Dies soll durch Anführungen aus Heraklit belegt werden. Zu Anfang des Buches *περὶ φύσεως* sage er nämlich, gewissermassen auf das *περιέχον* hindeutend: Dass diese (meine) Rede

---

1) λαμβανόμενον offenbar im logischen Sinne (wie Hyp. II 67. 89), daher 134 genau an entsprechender Stelle κρινόμενον.

wahr ist[1]) fassen die Menschen nicht, bevor sie sie gehört und selbst wenn sie sie zuerst hören; denn unwissend, dass Alles[2]) nach dieser Rede geschieht, scheinen sie sich zu versuchen[3]) an

---

1) [Τοῦ] λόγου τοῦδε ἐόντος ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι. Arist. Rhet. III 5, 1047b wurde sonst gelesen τοῦ λόγου τοῦ δέοντος ἀεὶ κτλ., so Bekker in der Ausgabe der Akademie, im Separatabdruck der Rhetorik ist τοῦδ' ἐόντος verbessert; τοῦ δέοντος trennt man auch Clem. Alex. p. 602. Euseb. pr. ev. XIII 13. Hippol. haer. ref. p. 280 ed. Miller. Orig. Philos. IX 1. Indessen sind die Handschriften für Worttrennung niemals massgebend, und bei Sextus ist τοῦδε ἐόντος sicher überliefert. Spengel (zu Arist. Rhet.) glaubte, τοῦ δέοντος müsse gelesen werden, da Arist. sage, es sei zweifelhaft, worauf ἀεί zu beziehen, auf das Vorhergehende oder Nachfolgende, wenn man aber τοῦδ' ἐόντος lese, müsse ἀεί nothwendig mit ἐόντος verbunden werden. Zufälliger Weise ist Schleiermacher (Mus. d. Alterthsw. I 482 f. Werke III 2, 112) der entgegengesetzten Ansicht gewesen: der Zweifel des Ar. könne nicht stattfinden, wenn τοῦ δέοντος gelesen werde; offenbar liegt auch die Sache so, dass ἐόντος ἀεί möglich aber unwahrscheinlich, δέοντος ἀεί sinnlos wäre. Jeder wird natürlich ἀεί zum Folgenden ziehen, und der Skrupel des Aristoteles will auch im Zusammenhang nur besagen, dass man beim ersten Lesen etwa schwanken kann; das Beispiel soll nämlich die Vorschrift erläutern, dass das, was man schreibt, εὐανάγνωστον und εὔφραστον sei. Das ἀεί scheint überhaupt ziemlich müssig (obwohl es durch das folgende: καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον hinlänglich gerechtfertigt wird) und ist wohl darum bei Sextus fortgefallen. Schliesslich aber ist τοῦ δέοντος λόγου kaum griechisch; es gibt τὸ δέον, aber nicht ὁ δέων. Den Sinn betreffend, scheint es mir sicher, dass ἐόντος die prägnante Bedeutung „wahr, wirklich sein“ hat; vgl. Herodot: τὸν ἐόντα λόγον λέγειν, τῷ ἐόντι χρῆσθαι. Auch im Folgenden versichert ja Heraklit, dass nach seinem λόγος Alles in der That geschehe, dass er κατὰ φύσιν ein Jedes erkläre und zeige ὅκως ἔχει.

2) πάντων ist aus den Parallelstellen nothwendig zu ergänzen.

3) Der Uebersetzung Schusters (Heraklit p. 18): „geberden sie sich wie ohne Kunde davon, obgleich sie Kunde haben“, kann ich mich nicht anschliessen, weil πειρᾶσθαι nicht einfach heisst „Kunde erhalten“, sondern „versuchen“, „erproben“. Mit Beibehaltung des Wortspiels liesse sich der Sinn frei wiedergeben: „unversucht in der wirklichen Welt (die meinem λόγος folgt) versuchen sie sich in Welterklärungen, wie ich sie gebe“. Nicht unrecht findet Sextus schon darin einen Hinweis auf den ξυνὸς λόγος, denn in der That ist dies Heraklits Meinung: der λόγος, den ich verkündige (nämlich seine Wahrheit), ist von je in der Welt, ihr nur verfehlt ihn in euren Welterklärungen. Das Weltgesetz ist die Rede, die an Alle ergeht, obwohl nicht Alle sie vernehmen; die sie nicht vernehmen, leben dahin wie im Traume u. s. w. Denkt Sextus (d. h. sein Autor) bei dem ξυνὸς λόγος an eine Weltvernunft, so verfährt er vielleicht nicht so ganz „seicht und schablonenhaft“, wie Schuster (p. 21) ihm vorwirft;

(oder in) solchen Worten und Werken, wie Ich darlege, nach seiner wahren Beschaffenheit ein Jegliches erklärend und zeigend, wie es sich damit verhält. Den andern Menschen aber bleibt verborgen, was sie im Wachen thun, gleichwie sie vergessen, was (sie) im Schlaf (gethan).[1]) Nachdem er durch diese Worte, heisst es bei Sextus weiter, deutlich zu verstehen gegeben, dass wir durch Theilhaben am göttlichen *λόγος* Alles thun und denken,[2]) zieht er, nach einigen ferneren Ausführungen, den Schluss:[3]) darum muss man dem Gemeinsamen folgen (*ξυνός* nämlich heisst gemeinsam); obwohl aber die Vernunft *(λόγος)* gemeinsam ist, leben die Meisten als ob sie eigene Einsicht *(ἰδίαν φρόνησιν)* hätten. Das ist aber nichts Anderes denn

---

auch Schusters Deutung legt dem Weltall eine Art Vernunft bei, wenn sie ihm eine „Rede“ zuschreibt; oder ist die Rede des Weltalls an uns eine vernunftlose? Sextus bringt aber damit in Verbindung, was zuvor erörtert worden: dass wir vernünftig sind durch die Gemeinschaft mit dem περιέχον φρενῆρες, vernunftlos in der Isolirung von ihm; dadurch kommt heraus, dass, was der ξ. λ. als wahr entscheidet, das κοινῇ φαινόμενον ist, d. h. dasjenige, was wir alle auf gemeinsame Art wahrnehmen. Ob auch diese Folgerung im Sinne Heraklits ist, mag dahingestellt bleiben; das περιέχον φρενῆρες jedenfalls hat auch Schuster nicht wegbringen können, s. p. 160 Anm.

1) Zu diesem Citat (s. Mullach fr. 1) vgl. Clem. Strom. II 2 p. 432 Mull. fr. 3: οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ ὁκόσοι ἐγκυρσεύουσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσι, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι. V 14 p. 718 (fr. 4): ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖς ἐοίκασι, φάτις αὐτοῖσι μαρτυρέει παρεόντας ἀπεῖναι, bes. aber M. Antonin IV 46: ὅτι ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι, τούτῳ διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται· καὶ ὅτι οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν. καὶ γὰρ τότε δοκοῦμεν ποιεῖν καὶ λέγειν. Dies trifft offenbar mit der Auffassung unseres Autors am nächsten zusammen. — Es verdient die härteste Rüge, dass Mullach zu fr. 1 die Stelle des Sextus nicht vermerkt hat, auch die übrigen Angaben sind grossentheils falsch. Es durfte nicht übersehen werden, dass das gleich folgende Citat (fr. 58) ebenfalls an den Anfang der Schrift des Heraklit gehört; mit diesem ist wieder fr. 19 eng zu verbinden.

2) Offenbar ist dies geschlossen aus dem gebrauchten Bilde vom Schlaf und Wachen, das im Sinne der vorangegangenen Erklärung über das περιέχον gedeutet wird. Die Parallelstelle bei Mark Antonin bestätigt übrigens diese Auffassung durchaus. Vgl. auch Bernays (Rh. Mus. VII 116) zu Plut. consol. ad Apoll. 106 b, ferner Plut. de Is. 76 (Zeller I 607[1]).

3) So möchte ich ἐπιφέρει übersetzen, nach ἐπιφορά conclusio (Sext. Hyp. II 136. 174 f. Log. II 302), = ἐπάγει.

Ausdeutung der Weise der Ordnung des Alls.[1]) Daher so weit wir an der Erinnerung derselben[2]) Theil haben (*κοινωνήσωμεν*), sind wir bei der Wahrheit, worin wir uns aber absondern (*ἰδιάσωμεν*), irren wir.[3]) — Nunmehr ja erklärt er ganz deutlich in diesen Worten den *κοινὸς λόγος* für das Kriterium und das Allen auf gemeinsame Weise[4]) Erscheinende für zuverlässig, weil durch den *κοινὸς λόγος* entschieden, das Jedem auf besondere Art Erscheinende hingegen für falsch.

Dass diese ganze Erörterung dem Aenesidem angehört, lässt sich fast zwingend nachweisen. Vor allem ist die nahe Beziehung zwischen dieser und der zuvor besprochenen Stelle unverkennbar; dort wurde gesagt, Aenesidem habe nach Heraklit gelehrt, das

---

1) „Das ist“, nämlich die angemaasste ἰδία φρόνησις. — Ἐξήγησις τοῦ τρ. τ. τ. π. δ. muss einen Tadel enthalten, sonst ist der Satz unverständlich; also „Sonderauslegung“, „Deutelei“; was sehr wohl in den Sinn passt, den der Autor herausbringen will. Er will sagen: die Menschen bauen sich gleichsam eine eigene Welt wie im Traum, indem sie das Universum auf ihre Weise deuten, statt sich der gemeinen Vernunft zu vertrauen; ganz wie Kant einmal über die Metaphysiker, die „Luftbaumeister der mancherlei Gedankenwelten“ spottet: wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt, träumen wir aber, so hat ein Jeder seine eigene; mich dünkt, man sollte wohl den letzteren Satz umkehren und sagen können: wenn von verschiedenen Menschen ein jeglicher seine eigene Welt hat, so ist zu vermuthen, dass sie träumen.

2) sc. τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως. Vgl. was oben von der μνημονικὴ δύναμις des Wachenden und der λήθη des Schlafes gesagt war. Auch nach der Stelle bei Antonin haben wir (im Wachen) beständige Gemeinschaft mit dem λόγος, welcher τὰ ὅλα διοικεῖ.

3) Nach dem Folgenden (νῦν γὰρ ῥητότατα καὶ ἐν τούτοις . . .) wird man die Anführung aus Heraklit erst hier schliessen lassen dürfen. Für wörtlich möchte ich zwar weder den Anfang διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ (κοινῷ ist in allen Handschriften überliefert, ξυνῷ hat Schleiermacher zuerst wegen des Folgenden verbessert) noch die ganze Explication von ἡ δ' ἔστιν ab halten, Sextus wird das bei seinem Autor vollständiger und genauer vorliegende Citat abkürzend und umschreibend wiedergegeben haben. — Vgl. noch Mull. fr. 19, Stob. floril. III 81: ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατέει γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκέει πᾶσι καὶ περιγίνεται.

4) κοινῶς πᾶσι ist wohl sicher zu lesen statt κ. φησί (φασί die Handschriften), denn so ist es gefordert durch den Gegensatz κατ' ἰδίαν ἑκάστῳ, zumal der Satz den letzten Schluss aus der ganzen Erörterung, das quod erat demonstrandum, aussprechen soll und die These vorher lautete: τὸ κοινῇ πᾶσι φαινόμενον πιστόν, τὸ δέ τινι μόνῳ ἄπιστον. Cf. Log. II 8 und alle Parallelstellen.

κοινῶς πᾶσι φαινόμενον sei wahr, das *ἰδίως τινί* falsch, hier wird ausführlich gezeigt, inwiefern denn diese Ansicht aus Heraklit folgt; denn wohlgemerkt, Heraklit hatte nicht selbst so gelehrt, sondern es ist aus seiner Lehre vom *κοινὸς λόγος* in Verbindung mit seiner Theorie der Wahrnehmung erst abgeleitet. Wer soll es nun wohl daraus abgeleitet haben, als der, der selber so lehrte und sich auf Heraklit dafür berief, Aenesidem? Da aber die ganze Erörterung bei Sextus von Anfang an auf dies Ziel gerichtet ist, so werden wir die ganze Erörterung ihm zuweisen müssen.

Dazu kommt, dass alle die Sätze, welche Aenesidem nach Heraklit behauptete, sich mit dieser Darstellung der herakliteischen Ansicht leicht in Zusammenhang bringen lassen, ja zum Theil von hier erst ihre Aufklärung erhalten.

Zuerst gehört hierher, was Sextus und Tertullian über die Seelenlehre Aenesidems anführen; s. Log. I 349 f.: die *διάνοια* sei ausser dem Körper, Eins mit den Wahrnehmungen, *καθάπερ διά τινων ὀπῶν τῶν αἰσθητηρίων προκύπτουσαν*; Tertull. de anima c. 14: (anima) quae in totum corpus diffusa, et ubique ipsa, velut flatus in calamo per cavernas, ita per sensualia variis modis emicet, non tam concisa quam dispensata, was alles aus unserer Stelle (vgl. Log. II 286 und Tertull. c. 15: extrinsecus agitari principale secundum Heraclitum) erst verständlich wird. Hierher gehört aber offenbar auch die Auffassung, dass die Seele nach Heraklit Luft sei (Tert. c. 9 non ut aër sit ipsa substantia eius, etsi hoc Aenesidemo visum est et Anaximeni, puto secundum quosdam et Heraclito, cf. S. 78 Anm.), ja dass die Luft die letzte Substanz des Universums bilde (Sext. Phys. II 223, vgl. I 360 und II 313), was offenbar von Aenesidem nur geschlossen ist, indem er das beseelte *περιέχον*, welches Alles befasst und woran durch die Athmung theilnehmend auch wir beseelt sind, als die umgebende Luft verstand.[1])

---

1) Hierher gehört auch die Stelle über die Geburt, Tertull. c. 25 (vgl. Plut. plac. philos. V 15). Dass die Seele luftartig sei, findet sich als herakliteische Lehre auch sonst angegeben (s. Mull. zu fr. 59); mit der Ansicht hingegen, dass die letzte Beschaffenheit des Seienden nach H. die luftartige sei, stand Aenesidem wohl sicher allein; vgl. Zeller IIIb, 30 sq.

Auch gehört hierher Phys. I 337: Aenesidem behauptete nach Heraklit, das Ganze sei von dem Theil sowohl verschieden als mit ihm dasselbe; denn das Sein (ἡ οὐσία) sei sowohl Ganzes als Theil, Ganzes in Beziehung auf das Weltall (τὸν κόσμον), Theil in Beziehung auf das Einzelwesen (τὴν τοῦδε τοῦ ζώου φύσιν). Auch dies, dünkt mich, wird erklärt durch das, was wir an unserer Stelle (§ 130) lesen: ἡ ἐπιξενωθεῖσα τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος μοῖρα . . κατὰ τὴν διὰ τῶν πλείστων πόρων σύμφυσιν ὁμοειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται, wenn wir hinzunehmen, dass Aenesidem, nach Phys. II 233, das περιέχον d. h. die umgehende beseelte Luft gleich dem Seienden, der οὐσία, setzte; der Gegensatz „Ganzes in Bezug auf den Kosmos, Theil in Bezug auf die Natur des einzelnen Lebendigen“ und die Behauptung der Identität dieses mit jenem wird nur so verständlich, wenn das Seiende, welches dieses wie jenes sein soll, mit dem allumfassenden und zugleich die ζῶα beseelenden περιέχον als Dasselbe gedacht wird.

Schwieriger ist, dass Aenesidem nach Heraklit auch gelehrt haben soll: die Zeit sei Körper und nicht unterschieden vom Seienden und vom πρῶτον σῶμα, Hyp. III 138, Phys. II 216 cf. 230 ff., was, wie Sextus selber bemerkt, damit zu streiten scheint, dass das Seiende nach Heraklit Luft sei, wie Aenesidem angebe (Ph. II 233). Dass dies richtig von Sextus referirt sei, wird Niemand behaupten wollen. Ich denke mir den Zusammenhang so. Nach bekannter herakliteischer Lehre ist „Alles aus Einem“ und ausser dem Einen Seienden Nichts. Dies Eine Seiende, die Substanz des Alls, fasste Aenesidem, begreiflich, in materialistischem Sinne als Körper, und schloss: auch die Zeit könne nicht für sich ein vom Körper getrenntes, ein unkörperliches Sein besitzen; also zwar nicht: die Zeit selbst sei Körper, wie Sextus ungenau seine Behauptung wiedergibt, sondern sie sei, modern ausgedrückt, ein Modus des Körpers. Die Sätze σωματικὴν εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ χρόνου (230) oder μὴ διαφέρειν αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος (216 und Hyp. III 138) können nur dies besagen wollen. Sextus, der die verschiedenen Annahmen über die Zeit unter die hergebrachten Rubriken: σῶμα, ἀσώματον zu ordnen hatte, wusste diese Ansicht Heraklits, welche nach seiner Aussage Aenesidem angenommen hätte, nicht

anders als unter *σῶμα* unterzubringen; ein etwas summarisches Verfahren, wie es dem Sextus geläufig ist.[1])

So bleibt nur die letzte Stelle übrig, nämlich diejenige, von der unsere ganze Erörterung ausging, wonach Aenesidem auf den skeptischen Grundsatz, dass das Entgegengesetzte von Demselben erscheine, die herakliteische Folgerung gründen wollte, dass das Entgegengesetzte von Demselben wirklich sei.

Auch dieser Satz steht mit den übrigen aenesidemisch-

---

1) Zu dieser Angabe ist ferner Phys. II 216 zu vergleichen, wonach Aenesidem διὰ τῆς πρώτης εἰσαγωγῆς (über dies Citat weiter unten), wo er von den Redetheilen handelte und dieselben nach sechs Klassen von Dingen (κατὰ ἓξ πραγμάτων) ordnete, die Zeit sowie die Einheit als Substantiva (προσηγορίαι) einfach unter οὐσία stellte, so wie auch sonst die προσηγορία auf die οὐσία bezogen wird (Steinthal, Gesch. d. Sprachwiss. S. 595 ff. Priscian II 5, 25: adiectiva quod aliis appellativis, quae substantiam significant, adiici solent; III 1, 2: substantiae nomina; XI 2, 10. 11. Der Terminus „Substantivum", der offenbar daher stammt, ist übrigens in der heutigen Bedeutung nicht antik); das Jetzt nämlich und die Einheit sei nichts Anderes nach Aenesidem, als das Sein, alle Zeitausdrücke aber, und ebenso die übrigen Zahlen, seien nur Vervielfältigungen des Jetzt und der Einheit. Es ist nicht unmöglich, dass hier der parenthetische Zusatz: die οὐσία sei körperlich (ἥ τις ἐστὶ σωματική, „welche wie man wissen muss, körperlich ist") und die daraus gezogene Folgerung: also sei auch die Zeit nach Aenesidem körperlich, nur Interpretation des Sextus ist. Die Lehre übrigens, dass Substantiva allein Seiendes = Körper, Verba Accidentien des Seienden (also des Körpers) ausdrücken, ist stoisch (Sen. ep. 117, 3, Plut. comm. not. 1084, Ar. Did. Diels doxogr. 457 fr. 18. Cf. Dümmler, Antisthenica 54 u. 52). Stoiker waren es auch hauptsächlich, welche die Lehre von den Redetheilen (in logischer Hinsicht) behandelten. Sechs Redetheile, wie hier Aenesidem, unterschied sonst meines Wissens nur noch Antipatros, nach D. L. VII 57. A. wird bei S. H. II 167 und L. II 443 als τῶν ἐν τῇ στωικῇ αἱρέσει ἐπιφανεστάτων ἀνδρῶν erwähnt. Dass ein Skeptiker in einer εἰσαγωγή (d. h. einem Compendium für Lehrzwecke) die logische Technik der Dogmatiker behandelte, ist an sich nicht auffallend, da er von derselben in der Prüfung der dogmatischen Lehren beständig Gebrauch machen musste; so bezieht sich Sextus selbst ausserordentlich häufig auf die stoischen „Technologien". Von Aenesidem sind uns (S. Ph. II 38 sqq.) Begriffsbestimmungen der Arten der κίνησις (neben den aristotelischen) überliefert, wobei die Kategorie der οὐσία, ferner ποιότης, τόπος vorkommen, hier ohne allen Verdacht des Dogmatismus, denn es handelt sich nur um eine Explication des Problems. Hiernach scheint es mir durchaus fraglich, ob das, was Sextus in der εἰσαγωγή des Aenesidem fand, mit dessen Heraklitismus irgendwelchen Zusammenhang hatte, oder ob er sich diesen Zusammenhang erst selber construirt hat.

herakliteischen Lehren in genauer logischer Verbindung. Zunächst, dass die *οὐσία* zugleich Ganzes und Theil sei, könnte sehr wohl eine Exemplification zu der allgemeinen These gewesen sein, dass das Wirkliche Entgegengesetztes zugleich sein könne. Auch dass die Zeit keine vom *πρῶτον σῶμα* und vom *ὄν* getrennte *οὐσία* habe, mag Aenesidem daraus abgeleitet haben, dass im Seienden Alles zusammentreffe, in ihm die Gründe alles Erscheinenden gegeben sein müssten. Aber selbst die Beweisführung nach Heraklit, welche die (phänomenale, praktische) Wahrheit des *κοινῶς (συμφώνως) φαινόμενον* ergibt, ist mit dieser Voraussetzung von der Wirklichkeit auch des Entgegengesetzten im letzten Seinsgrunde ganz wohl in Einklang zu bringen: die widerstreitenden *ἰδίως φαινόμενα* sind ebenso wirklich an sich selbst, wie die *κοινῶς καὶ συμφώνως προσπίπτοντα*, nur die überwiegende Macht des allgemeinen Gesetzes gibt den letzteren einen Vorzug der Geltung für uns; dies scheint die Ansicht, welche dem Beweise des Aenesidem für die praktische Wahrheit des auf gemeinsame Art Erscheinenden zu Grunde liegt, und so würde auch dieser Satz mit jenem von der Wirklichkeit des Entgegengesetzten nicht nur in keinem Widerspruch stehen, sondern in seiner Begründung sich auf ihn stützen.

Dieser unverkennbare logische Zusammenhang bestätigt nun einestheils, dass alle jene Sätze, welche Aenesidem nach den Angaben des Sextus in Uebereinstimmung mit Heraklit gelehrt hat, in der That ihm angehören; er bestätigt überdies, was wir gegen das Zeugniss des Sextus vermutheten: dass die Wahrheit des *κοινῶς φαινόμενον* von Aenesidem nicht dogmatisch, vom an sich Wirklichen, verstanden worden sei; denn an sich gegeben, *ὑπάρχον*, ist ja, nach Hyp. I 210, vielmehr das Entgegengesetzte als das Gleiche und Uebereinstimmende. Allein fast unmöglich will es anderntheils scheinen, diese Behauptungen insgesammt mit der voraussetzlichen Absicht des Aenesidem, nicht zu dogmatisiren, noch vereinbar zu finden. Denn zu bestimmt wird darin vom Seienden (*ὄν, οὐσία*), vom *πρῶτον σῶμα*, von der Zeit gesprochen, die der Skeptiker doch allesammt für unverkennbar halten muss; und zu ausdrücklich wagt namentlich der letzte Satz (H. I 210) den Schluss vom Erscheinen auf das zu Grunde liegende Wirkliche. Indessen die schon an sich in hohem Grade unwahr-

scheinliche Annahme, dass Aenesidem mit diesen Sätzen die Skepsis offen verlassen und seinen eigenen Lehren widersprochen habe, wird durch den Umstand einfach ausgeschlossen, dass die heraklitisirenden Sätze mit den skeptischen durch die These von der Wahrheit des *κοινῶς φαινόμενον* unauflöslich verknüpft sind; sodass es unmöglich ist, etwa an zwei von einander ganz verschiedene und getrennte Stufen seines Philosophirens zu denken. Derselbe Umstand verbietet uns aber auch, zu der von uns verworfenen Hypothese, dass die Angaben des Sextus insgesammt auf einem Missverständniss des Berichterstatters beruhen, etwa jetzt aus Noth doch noch unsere Zuflucht zu nehmen; diese Angaben nämlich stützen sich, einige leicht erklärliche Versehen abgerechnet, alle gegenseitig durch ihren genauen Zusammenhang. Wiederum, dass Aenesidem den so offen zu Tage liegenden Widerspruch seiner Sätze gegen die skeptischen Grundlehren gänzlich sollte übersehen haben, ist nach Allem, was wir von den logischen Feinheiten des Mannes nun kennen gelernt haben, doch nicht zu glauben. Und so bleibt wohl kein anderer Weg übrig, als der anfänglich angedeutete. Nämlich, sowie Sextus Log. II 87 die Restriction, mit welcher Aenesidem die Wahrheit des gemeinsam Erscheinenden nach Allem nur behauptet haben kann: dass diese Wahrheit nicht theoretisch, sondern praktisch gelten solle, sei es nun übersehen oder mit Absicht vernachlässigt hat, so könnte eine Reservation in verwandtem Sinne auch an den übrigen Stellen, namentlich wo von *ὕπαρξις* und *οὐσία* geredet wird, entweder aus Versehen ausgelassen, oder wahrscheinlicher absichtlich verschwiegen sein. Diese einzige Annahme zugegeben — welche durch die deutliche Tendenz des Sextus, skeptischer zu sein als selbst Aenesidem und sogar ihm dogmatische Abirrungen nachzuweisen, hinlänglich gerechtfertigt scheint — hoffe ich zu zeigen, dass Alles wohl zusammenstimmt, ohne dass der Ueberlieferung Gewalt angethan oder andere logische Künste zu Hülfe genommen zu werden brauchten, als solche, die dem Aenesidem nach bestimmter Ueberlieferung geläufig waren und aus bekannten Grundsätzen desselben sich erklären.

Meine Vermuthung ist diese. Die skeptischen Grundsätze Aenesidems verwerfen allerdings jede logische Erkenntniss, jede E i n s i c h t menschlicher Vernunft in die Wahrheit der Dinge an

sich selbst, aber sie verwerfen darum nicht eine blosse Phantasie auch über das an sich Wirkliche, welche nur nicht logische Einsicht behauptet; sogar können wir nicht umhin, uns irgendeine Vorstellung über die Wahrheit der Dinge an sich zu machen und diese Vorstellung unserer Beurtheilung der Phänomene praktisch zu Grunde zu legen, nur dürfen wir nicht behaupten, ihre Wahrheit theoretisch einzusehen, sondern müssen uns begnügen, sie bloss zu „denken“, ihr bloss „nachzugeben“ als einem *πάθος*, welches uns begegnet, da sie sich eben unvermeidlich aufdrängt, so unvermeidlich, wie die Eindrücke der Sinne. Ich behaupte erstens, dass die skeptischen Grundsätze Aenesidems diese Vorstellungsweise nicht bloss zulassen, sondern nahelegen; und ich behaupte zweitens, dass sie die aufgezeigte Schwierigkeit beseitigt, ohne dass an den Angaben des Sextus irgendetwas geändert zu werden brauchte; nur dass wir eben annehmen, er habe einen einschränkenden Zusatz verschwiegen, welcher besagte, dass die fraglichen Sätze nicht als Dogmen, sondern als blosse Phantasie zu verstehen seien.

Zunächst, dass die Skepsis Aenesidems direct nur gegen die vom Dogmatiker behauptete logische Einsicht in das Wesen der Dinge gerichtet ist und also eine blosse Phantasie über dasselbe, die sich nicht für logische Einsicht gibt, wenigstens nicht im Princip ausschliesst, folgt aus Allem, was wir bisher von seinen Ansichten kennen lernten. Es genügt hier auf die beiden Stellen zurückzuweisen, welche jeden Ueberschritt über das Gebiet des Erscheinenden am bestimmtesten zu verwehren scheinen, auf die Argumentation gegen das Semeion, Log. II 158, und die gegen das *ἀληθές*, Log. II 40—53. Die erste Stelle vertheidigt die *κοινὴ πρόληψις*, welche das Gebiet der Erscheinung nicht verlässt, gegen den Dogmatismus, welcher beansprucht *τὰ φύσει ἄδηλα γινώσκειν σημειωτικῶς ἐκ φυσιολογίας*. Physiologie ist logische Einsicht in die Natur der Dinge; diese also wird bekämpft und dem, der sie behauptet, Schuld gegeben, dass er sich aufwerfe (*κατεξαναστάντες*) gegen die *κοινὴ πρόληψις*. Dass derselbe Vorwurf den treffe, der die Natur der Dinge nicht „zeichenweise zu erkennen“ vorgibt, sondern nur nothgedrungen sich eine Vorstellung von ihr macht, folgt nicht aus der Stelle.

Desgleichen wird § 40 ff. (nach Aenesidem) bewiesen, dass

wir weder *αἰσθητά* noch *νοητά* der Wahrheit nach erkennen können; es wird der Fall berücksichtigt, dass etwa alle *αἰσθήσεις* und alle *νοήσεις* — also auch die entgegengesetzten — wahr seien (45 f.); allein *αἰσθητά* und *αἰσθητά*, *νοητά* und *νοητά*, und beide wechselseitig,[1]) widerstreiten sich vielfach, und so müsste also dasselbe sowohl sein als nicht sein, *ἀληθές τε ὑπάρχειν καὶ ψεῦδος*. Ebenso 52: wenn Alles wahr ist, was überzeugt, so ergibt sich, da Dasselbe nicht Alle, noch auch Dieselben beständig, überzeugt,[2]) die unmögliche Folgerung: *τὸ αὐτὸ καὶ ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν, καὶ τὸ αὐτὸ ἀληθὲς ἅμα εἶναι καὶ ψεῦδος· ᾗ μὲν γὰρ πείθει τινὰς ἀληθές ἐστι καὶ ὑπάρχον, ᾗ δὲ ἑτέρους οὐ πείθει, ψεῦδος καὶ ἀνύπαρκτον. ἀδύνατόν γε τὸ αὐτὸ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἀληθές τε ὑπάρχειν καὶ ψεῦδος.* Auch hier, sage ich, ist in aller Schärfe zwar die theoretische Einsicht in die Wirklichkeit der Dinge widerlegt, aber dass man als blosse Phantasie, etwa gerade im Gegensatz zu der behaupteten Einsicht, den Satz vertheidige, dass „das Entgegengesetzte von derselben Sache wirklich“ sei, ist nicht allein nicht ausgeschlossen, sondern Beides steht mit einander im besten Einklang. Nämlich die Argumentation gegen die *ἀλήθεια* des Dogmatikers fusst durchaus auf dem dogmatischen Begriff der *ἀλήθεια*, welcher, wie gerade hier ausgesprochen wird, den Satz zum Princip hat, dass nicht Dasselbe von Demselben zugleich sein und nicht sein könne. Wer immer eine logische Einsicht in die Wahrheit der Dinge behauptet, behauptet sie auf diesem Grunde, und so trifft ihn das Argument; es trifft aber eben darum den nicht, der nicht auf diesem Begriffe fusst, also etwa auch zuzulassen bereit ist — was Aenesidem nach Hyp. I 210 gerade vertheidigt hätte — *τὰ ἐναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν*. Dieser Satz verleugnet das erste Princip aller logischen Einsicht in die Wahrheit der Dinge, den Satz des Widerspruchs in Anwendung auf eine Erkenntniss des

---

1) Cf. Diog. 96: (σημεῖον) ἤτοι φαινόμενόν ἐστι φαινομένου ἢ ἀφανὲς ἀφανοῦς ἢ ἀφανὲς φαινομένου ἢ φαινόμενον ἀφανοῦς. Auch Phot. 169 b, 20 f. 170 a, 37 f. Ebenda 170 b 9 ist wohl sicher νοήσεως statt κινήσεως zu lesen; die κίνησις ist ja in der Inhaltsangabe des zweiten Buches bereits aufgeführt worden Z. 1. 5.

2) Diog. 78 u. 94: τό τε πεῖθον οὐχ ὑποληπτέον ἀληθὲς ὑπάρχειν. οὐ γὰρ πάντας τὸ αὐτὸ πείθει οὐδὲ τοὺς αὐτοὺς συνεχές.

Seienden; er kann also — wenn anders Aenesidem sich über seine Begriffe deutlich war — gar nicht eine logische Einsicht haben behaupten sollen, obgleich er den Schluss von der Erscheinung aufs Sein allerdings wagt. War Aenesidem nur so logisch, wie ich ihn voraussetze, so hatte jener Satz für ihn nicht nur nicht eine dogmatische, sondern er hatte eine direct antidogmatische Absicht; und ich sehe keine Schwierigkeit darin, dem Manne, von dem wir solche Proben eines subtilen Verstandes haben, auch soviel davon zuzutrauen, als zu der hier angenommenen Schlussfolgerung erforderlich war.

Betrachten wir unter dieser Beleuchtung aber von Neuem die Stelle Hyp. I 210, so muss, meine ich, sofort auffallen, wie nunmehr Alles fasslich und klar wird. Nämlich erstens die Folgerung Aenesidems stützt sich auf den Satz, welcher in der That die Grundlage der ganzen Skepsis bildete: dass Entgegengesetztes in Beziehung auf Dasselbe erscheint. In diesem Satze hängt Alles, was wir von den Lehren Aenesidems wissen, genau zusammen: er ist es, welcher durch die zehn Tropen ausführlich begründet, er ist es, von welchem aus *ἀλήθεια, κριτήριον, σημεῖον, ἀπόδειξις* des Dogmatikers widerlegt wird; demselben Satze begegnet man dann in der bestimmteren Fassung: dass den entgegengesetzt Disponirten Dasselbe auf entgegengesetzte Art erscheine, aber den gleich Disponirten auf gleiche Art; in dieser Gestalt lag er Log. II 53 dem Beweise zu Grunde, dass die theoretische Wahrheit nicht nach dem Gemeinsamen beurtheilt werden könne, er ist aber auch ganz damit im Einklang, dass das Gemeinsame praktisch als wahr zu gelten habe, denn ein Gemeinsames wird ja darum nicht geleugnet, weil jene Ungleichartigkeit besteht, aus welcher der Skeptiker in rein theoretischer Absicht nichts als die *ἐποχή* folgern will; vielmehr dass den gleich Disponirten Gleiches erscheint, ist das genaue Correlat dazu, dass den verschieden Disponirten Entgegengesetztes erscheint; derselbe Satz ist ferner im Einklang mit der auf Heraklit gestützten Begründung für die praktische Wahrheit der gemeinsamen Erscheinung, denn diese Begründung zeigt keineswegs, dass das Gemeinsame an sich wahrer sei als das Individuelle, sondern nur, dass, wer dem Gemeinsamen folgt, den *κοινὸς καὶ θεῖος λόγος*, die Vernunft, welche die Welt regiert, zum Bundesgenossen

hat, während, wer der eigenen Phantasie nachhängt, sich mit ihr entzweit; auf diesen Satz wird dann endlich an unserer Stelle die Folgerung gebaut, dass das Entgegengesetzte wirklich sei; und so bildet er das Centrum, worin alle scheinbar sich widerstreitenden Sätze Aenesidems verknüpft und einig sind. Was aber die Folgerung betrifft, welche Aenesidem daraus zieht, so ist sie freilich von allen Seiten unbegreiflich, solange man annimmt, dass sie eine dogmatische Behauptung über das Seiende aussprechen solle; denn im Sinne einer dogmatischen Erkenntniss durfte aus der Thatsache, dass Dasselbe auf entgegengesetzte Art erscheint, nicht nur nicht gefolgert werden, dass die eine Erscheinung wahr, die andere falsch sei (dies wird Log. II 53 widerlegt), sondern ebensowenig, dass die eine wie die andere wahr sei; denn dies ist, wie Aenesidem in Uebereinstimmung mit allen Dogmatikern voraussetzt, der erste Begriff einer logischen Erkenntniss des Seienden, dass das Seiende nicht zugleich A und non A sein könne;[1]) wer aber lehrt, dass Entgegengesetztes zugleich wirklich sei, verlässt diesen Begriff, er kann daher nicht eine logische Einsicht vom Seienden behaupten wollen, oder er versteht nicht, was er sagt. Ist hingegen der Satz nicht als Dogma zu verstehen, so fällt nicht nur dieser Widerspruch hinweg, sondern es wird zugleich nun klar, mit wie gutem Rechte Aenesidem ohne die Inconsequenz, welche Sextus ihm Schuld gibt, behaupten durfte, der herakliteische Satz folge aus dem skeptischen und sei demselben gemäss: denn genau dies ergibt sich nun als die einzige Aussage über das Wirkliche, welche die skeptischen Grundsätze zulassen; dass es dem Gesetze unserer logischen Erkenntniss, welches den Widerspruch der Prädicate an demselben Subject ausschliesst, sich nicht

---

1) So Hyp. II 63: οὐ μόνον γὰρ οὐχ ὁδηγοῦσιν αἱ αἰσθήσεις τὴν διάνοιαν πρὸς κατάληψιν, ἀλλὰ καὶ ἐναντιοῦνται αὐτῇ. Der Honig erscheint diesem bitter, dem süss, daraus schliesst Demokrit, dass er weder süss noch bitter, Heraklit, dass er beides sei; οὕτως ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ὁρμωμένη ἡ διάνοια διάφορά τε καὶ μαχόμενα ἀποφαίνεσθαι ἀναγκάζεται· τοῦτο δὲ ἀλλότριόν ἐστι κριτηρίου καταληπτικοῦ. Cf. L. II 354 ff. Also die Vernunft ist gezwungen, Entgegengesetztes von derselben Sache auszusagen, wenn sie der Wahrnehmung folgt und durch dieselbe eine Sache an sich selbst zu erkennen glaubt; eine andere Grundlage aber als die Wahrnehmung hat sie nicht (wie oftmals betont wird, so Log. II 56 ff. gegen Demokrit und Platon; so 356, Hyp. I 20. 99. 128, II 88); folglich erkennt sie nicht das Ansich der Dinge.

füge; sodass, wer überhaupt irgendeiner „Phantasie" über das Seiende nachgeben will, nur mit Heraklit annehmen kann, dass es den Widerspruch vertrage; natürlich auch dies nicht dogmatisch behauptend, sondern nur nachgebend der Consequenz, welche allein mit der Thatsache des Widerspruchs der Erscheinung, auf der die ganze Skepsis fusst, bestehen kann.

Immerhin möchte es gewagt scheinen anzunehmen, dass Aenesidem als Skeptiker eine derartige „Phantasie" über das Seiende habe erlauben wollen, wenn uns sonst jeder Anhalt dafür fehlte, dass die Skepsis, insbesondere Aenesidem, ausser der praktischen Wahrheit des *κοινῶς φαινόμενον* noch eine *νόησις* über das Wirkliche, doch ohne die Behauptung logischer Wahrheit, im Princip für statthaft gehalten habe.

Es lassen sich aber ziemlich deutliche Spuren davon in der That nachweisen. Erinnern wir uns an das, was über die *ζήτησις* früher gesagt wurde: dem Skeptiker sei es nicht nur nicht verwehrt, der Wahrheit der Dinge über die Phänomene hinaus nachzuforschen, sondern die Skepsis eben begründe diese Nachforschung, während der Dogmatiker, der die Wahrheit zu besitzen meint, das Forschen folgerecht aufgeben sollte. Sehen wir, wie dies namentlich Hyp. II 1—11 begründet wird. Dort wird die „skeptische Philosophie" der „dogmatischen Heuresilogie"[1]) in Bezug auf *ζήτησις* gegenübergestellt (9. 10); der Dogmatiker darf dem Skeptiker nicht das Recht der Untersuchung über die *ὕπαρξις τῶν ἀδήλων* bestreiten; er dürfte es zwar, wenn er mit Recht die *κατάληψις* der *ἄδηλα*, die der Skeptiker leugnet, zur Bedingung der Untersuchung über dieselben machte; mit Unrecht aber thut er dies, denn was begriffen ist, würde ja nicht mehr *ἄδηλον*, also nicht Gegenstand der Untersuchung sein können; Bedingung der Untersuchung über *ἄδηλα* ist aber auch nicht die *κατάληψις*, sondern bloss die *νόησις*, und diese ist dem Skeptiker nicht verwehrt: *νοήσεως γὰρ οὐκ ἀπείργεται ὁ σκεπτικός, οἶμαι, ἀπό τε τῶν παθηματικῶς ὑποπιπτόντων κατ' ἐνάργειαν φαινομένων αὐτῷ λόγῳ γινομένης καὶ μὴ πάντως εἰσαγούσης τὴν ὕπαρξιν τῶν νοουμένων.* — *αὐτῷ λόγῳ*, dies erinnert sofort daran,

1) Wohl Aenesidems Ausdruck, nach H. I 63 (in der Darstellung der Tropen); vgl. H. II 84 und Eth. 7.

dass ja nach Aenesidem die Sprache unvermeidlich dogmatisirt, wir also schon gar nicht umhin können, vom Sein wenigstens zu reden, auch wenn wir nicht Willens sind, die *ὕπαρξις* zu behaupten, sondern nur unser *πάθος* auszusprechen. Aber nach der angeführten Aeusserung kann der Skeptiker doch wenigstens auch das nicht vermeiden, das Wort (*λόγος*), welches die *ὕπαρξις* ausspricht, mit dem Denken (*νόησις*) zu begleiten, wiewohl er das Gedachte nicht auch sogleich als wahr anerkennen wird. Der blosse Gedanke, besagt die Stelle, macht noch nicht zum Dogmatiker, nur die Zustimmung zu dem Gedachten, als ob es theoretisch wahr sei, anders würde dem Skeptiker auch nicht die Untersuchung über *ἄδηλα* zustehen.

Ebenso ergibt sich aus verschiedenen Angaben des Diogenes, dass der Skeptiker die *νόησις* gelten lässt wie die *αἴσθησις*, und nur die Behauptung der Wirklichkeit des *νοούμενον* wie des *φαινόμενον* verbietet. So 103: *τὸ μὲν γὰρ ὅτι ὁρῶμεν ὁμολογοῦμεν, καὶ τὸ ὅτι τόδε νοοῦμεν γινώσκομεν*, der Gegensatz (unmittelbar vorher) lautet: *περὶ δ' ὧν οἱ δογματικοὶ διαβεβαιοῦνται τῷ λόγῳ φάμενοι κατειλῆφθαι, περὶ τούτων ἐπέχομεν ὡς ἀδήλων, μόνα δὲ τὰ πάθη γινώσκομεν.* 77: *ζητεῖν δ' ἔλεγον οὐχ ἅπερ νοοῦσιν, ὅτι*[1]) *γὰρ νοεῖται δῆλον.* 79: die Aporien beziehen sich auf die *συμφωνίαι*[2]) *τῶν φαινομένων ἢ νοουμένων.* 78: *ἔστιν οὖν ὁ Πυῤῥώνειος λόγος μήνυσίς τις τῶν φαινομένων ἢ τῶν ὁπωσοῦν νοουμένων, καθ' ἣν πάντα πᾶσι συμβάλλεται καὶ συγκρινόμενα πολλὴν ἀνωμαλίαν καὶ ταραχὴν ἔχοντα εὑρίσκεται, καθά φησιν Αἰνησίδημος ἐν τῇ εἰς τὰ Πυῤῥώνεια ὑποτυπώσει.* Cf. Sext. H. I 9. 24. — Also nicht nur bezog sich nach Aenesidem gerade die Skepsis auf Noumena ebenso wie auf Phänomena, sondern das *ὅτι νοεῖται* wird vom Skeptiker zugegeben ebenso wie das *ὅτι φαίνεται* (103. 107); er leugnet also nicht, dass wir uns auch über das nicht Erscheinende, an sich Verborgene (denn dies ist Gegenstand der *νόησις* im Gegensatz zur *αἴσθησις*) wenigstens Gedanken machen müssen; die Wirklichkeit des Denkens über das Nichterscheinende bildet vielmehr auf einer Linie mit der Wirklichkeit der Sinneswahrnehmung das Fundament der skeptischen Untersuchung.

---

1) Nicht ὅ, τι, vgl. die vorige Stelle (ὅτι ὁρῶμεν).

2) Vielmehr ἀσυμφωνίαι (cf. S. L. II 186, Eth. 89) nach dem Folgenden.

Sogar lässt sich nachweisen, dass der Skeptiker der *νόησις* über das Nichterscheinende auch beistimmen darf, nämlich nicht in dem Sinne, dass sie wahr sei, sondern dass sie ihm so scheine, Hyp. II 10: *ὅθεν καὶ ζητῶν καὶ νοῶν ἐν τῇ σκεπτικῇ διαθέσει μένει ὁ ἐφεκτικός· ὅτι γὰρ τοῖς κατὰ φαντασίαν παθητικὴν ὑποπίπτουσιν αὐτῷ καθὸ φαίνεται αὐτῷ συγκατατίθεται δεδήλωται.* Cf. I 19. 193.

Konnte nicht, wer so lehrte, der *νόησις*, dass das Sein entgegengesetzter Prädicate fähig sei, zustimmen, auch im Unterschied von jeder anderen, deswegen weil sie mit den skeptischen Voraussetzungen allein im Einklang scheine, während jede andere durch die Skepsis vernichtet werde? konnte er nicht diese blosse Meinung vertheidigen, mit einem *ὡς πρὸς ἐμέ* oder *ὡς ἐμοὶ φαίνεται*, als *κατὰ φαντασίαν παθητικὴν ὑποπίπτουσαν, μὴ πάντως εἰσάγουσαν τὴν ὕπαρξιν τοῦ νοουμένου*, nur nicht *διαβεβαιωτικῶς ἀποφαινόμενος* oder *ἐκ φυσιολογίας σημειωτικῶς λέγων γινώσκειν* und wie die Ausdrücke alle lauten? Gewiss würde auch die so bedingte Zustimmung zu einer Ansicht über *ἄδηλα* mit Ausschluss aller anderen noch einen Schritt über das hinausgehen, was die vorigen Sätze gestatten; aber der Uebergang ist ein fast unmerklicher, und eine logische Schwierigkeit liegt nicht vor.

Gesteht man dagegen dies Eine zu, so ist alles Weitere einfach. Nur voraussetzungsweise werden dann, wie der Hauptsatz von der Wirklichkeit des Entgegengesetzten, so die übrigen heraklitisirenden Lehren Aenesidems verstanden werden müssen, vor Allem der Satz, von dem die anderen alle abhängen: dass trotz des Zusammenbestehens der Gegensätze im Weltgrunde doch ein göttlicher Logos übermächtig walte, welcher bewirke, dass keineswegs alles Erscheinende mit sich im Widerspruch ist und durch diesen Widerspruch sich selbst vernichtet, vielmehr Einiges doch auf gemeinsame und zusammenstimmende Art erscheint. Es ist ja überhaupt nicht die Meinung, dass Dasselbe in gleicher, sondern nur in entgegengesetzter Beziehung entgegengesetzt erscheine: den gleich Disponirten gleich, den anders Disponirten anders; sogar die Vereinigung des Entgegengesetzten im Weltgrunde braucht nicht anders als so verstanden zu werden, denn es genügt, um das „An-sich“ der Dinge unerkennbar zu machen, dass die *οὐσία*

Alles, was sie ist, nur beziehungsweise, und darum in entgegengesetzten Beziehungen Entgegengesetztes ist; wo nämlich Alles nur beziehungsweise ist, da bleibt, ganz wie bei Protagoras, kein „An-sich" überhaupt übrig. In der ferneren Ausführung über die Art des Waltens der Vernunft im All verfährt Aenesidem so naiv materialistisch wie nur irgend ein Stoiker: das *περιέχον*, er versteht die umgebende Luft, ist beseelt, nein es ist Seele, und alle Seele; das *περιέχον* ist sozusagen die objective Vernunft, von der die *διοίκησις τοῦ παντός* abhängt, zugleich aber auch Quell und Grund der besonderen Vernunft des Einzelwesens, die nur ein Theil von jener und in den Leibern der Lebendigen gleichsam beherbergt ist; so ist das *περιέχον*, die *οὐσία*, Ganzes zugleich und Theil, Ganzes in Beziehung auf den Kosmos, Theil in Beziehung auf das einzelne Lebendige. Durch die Gemeinschaft mit dem Ganzen haben wir Leben und Vernunft, in der Absonderung verirren wir uns und erstirbt die Vernunft in uns wie die Gluth in der Kohle, die vom Feuer getrennt worden. Darum: folge dem Gemeinsamen, so bist du einig mit dem *κοινὸς καὶ θεῖος λόγος*, mit der Vernunft, welche das All regiert.

So erhielten wir eine ganz wohl zusammenhängende, überlegte und zugleich gegen die skeptischen Grundsätze vorsichtig verwahrte, im Einklang mit denselben freilich nicht ohne Spitzfindigkeit zu behauptende Lehre, welche materiell in keiner Weise abweicht von dem allgemeinen Typus antiker Philosopheme über das All, und uns heute nicht weniger kindlich anmuthen mag als irgendein anderes Product griechischer Weisheit auf diesem Gebiet. Das Unterscheidende und Auszeichnende im philosophischen Charakter des Aenesidem lag aber wohl auch rein auf der formalen Seite, und hier scheint er an echt hellenischer Feinheit ja Ueberfeinheit der Logik den Dogmatikern ebenbürtig und zum Theil überlegen gewesen zu sein.

Noch eine Frage drängt sich auf, die wir nicht übergehen dürfen: wozu schliesslich diese überaus künstliche Vereinigung der Skepsis mit einer Lehre, welche dem Scheine nach offenbar dogmatisirt, sich dieses Scheines auch bewusst ist, und doch behauptet nicht dogmatisch zu sein? wozu diese, wenn mögliche, gewiss höchst gewagte Verknüpfung des anscheinend Widerstreitenden, da es so viel einfacher war, jedes Speculiren über das an sich

Seiende einfach zu verwerfen und sich an das Erscheinende allein zu halten, wie Sextus thut?

Zur Beantwortung dieser Frage brauchen wir nur an Bekanntes zu erinnern. Unsere Nachrichten liefern uns zwei Motive statt eines dafür, dass Aenesidem es nicht bei der blossen Negation hinsichtlich der Wahrheit der Dinge bewenden liess, sondern wenigstens mit einer „Phantasie" sich über dieselbe hinauswagte; das erste Motiv ist ein theoretisches, das andere ein mehr bloss praktisches und didaktisches. Dass erstlich der speculative Trieb in Aenesidem so mächtig war als in irgendeinem dogmatischen Philosophen, dafür legen lautredendes Zeugniss ab die Sätze über die ζήτησις, welche beweisen sollen, dass der Skeptiker die Untersuchung über die Wahrheit nicht aufhebe, sondern gerade begründe; die Aussage des Sextus (Hyp. I 12 und Math. I 6) über die letzte Wurzel der skeptischen Denkart, welche es so fühlbar macht, wie die Frage nach dem ἀληθές auch den Skeptiker bewegt; endlich die Angabe des Photios, wonach Aenesidem der radicalsten Skepsis vor jedem noch so gemässigten Dogmatismus darum den Vorzug zuerkannte, weil sie allein die Consequenz des Denkens bewahre, während jeder Dogmatismus unbewusst mit sich selbst uneins sei. Ist es wohl zu verwundern, dass, wer so dachte, sich beim blossen Verneinen zuletzt nicht befriedigt fand, und, da ihm die angestrebte Consequenz verbot, eine Erkenntniss vom an sich Seienden zu behaupten, wenigstens durch eine blosse Hypothese, die bewusst als solche festgehalten wurde, dem Bedürfnisse des Verstehens (ohne Anspruch auf transscendente Wahrheit) zu genügen suchte? Gewiss war die Vereinigung von Skepsis und Heraklitismus ein künstliches Mittel, den Trieb des Wissenwollens zugleich mit dem einer unbedingten und rücksichtslosen Consequenz des Denkens zu befriedigen; aber der philosophische Drang nach dem Wahren hat grössere Künstlichkeiten als diese in alter und neuer Zeit zu Tage gefördert.

Dieses theoretische Motiv erklärt uns hauptsächlich die merkwürdige Schlussfolgerung H. I 210; einen vorwiegend praktischen, näher didaktischen Zweck möchte ich hinter der ganzen Ausführung über den θεῖος λόγος, und was weiter damit zusammenhängt, vermuthen. Wir wissen, eine wie scharfe Scheidung die

Skepsis machte zwischen dem *φιλόσοφος λόγος* und dem Bedürfniss des Lebens, welches von der reinen Philosophie gänzlich unabhängig sei (*κατὰ τὸν φιλόσοφον λόγον οὐ βιοῖ ὁ σκεπτικός, ἀνενέργητος γάρ ἐστιν ὅσον ἐπὶ τούτῳ, κατὰ δὲ τὴν ἀφιλόσοφον τήρησιν δύναται τὰ μὲν αἱρεῖσθαι τὰ δὲ φεύγειν*, Eth. 165). Der Skeptiker konnte danach leben und sprechen mit dem Volke; warum nicht auch lehren zum Gebrauche des Lebens, was er nach dem *φιλόσοφος λόγος* freilich nicht anerkannte? Gerade die populäre Tendenz der Skepsis aber, wie sie sich z. B. L. II 158 so klar ausspricht (*πρὸς τῷ μὴ μάχεσθαι τῷ βίῳ ἔτι καὶ συναγορεύομεν αὐτῷ, ἐπείπερ τοὺς κατεξαναστάντας τῆς κοινῆς προλήψεως δογματικοὺς ἐλέγχομεν*), gerade sie konnte in jenen herakliteischen Sätzen Stütze finden; gipfeln sie doch gleichsam in der Paränese: folget der gemeinen Vernunft, isolirt euch nicht in abstrusen Speculationen über das Unerkennbare wie die Träumenden, welche gleichsam eine Welt für sich bewohnen statt derjenigen, die uns Wachen gemeinsam ist; trennt euch nicht vom gemeinsamen, vom göttlichen Logos, von dem doch eure Seelen ihr Leben ziehen, wie die Kohle vom Feuer ihre Gluth! Sollte man etwa finden, dass diese praktische Tendenz mit jener speculativen einigermassen im Streit sei, so kann man doch nach den Berichten dem nicht widersprechen, dass beide in der Skepsis Aenesidems thatsächlich mächtig gewesen sind; und gerade dies Zusammenwirken zweier divergirender Tendenzen macht die Verbindung einander widerstrebender Ansichten in Einer Lehre sehr begreiflich. Die inneren Antriebe, welche die Denkrichtung der Philosophen bestimmen, sind selten so mit sich einig, wie die Systeme es — sein möchten; eben darum sind es auch nicht die Systeme.

Alles erwogen, wenn man fragt, ob meine Vermuthung über die Art, wie Aenesidem Skepsis und Heraklitismus in Einklang brachte, durch alle sichere oder wahrscheinliche Ueberlieferung bestätigt und durch keine widerlegt wird, so sage ich: *φαίνεταί ἔμοιγε*. Fragt man aber, ob ich sie also für wahr und dem wirklichen Sachverhalt durchaus entsprechend halte, so muss ich mich bescheiden und mit meinem Skeptiker erwiedern: *ἐπέχω*.

Sollte aber auch der Leser von der Richtigkeit meiner „Phantasie" nicht völlig überzeugt sein, so dürfte vielleicht diese

Untersuchung doch nicht ganz ohne Frucht geblieben sein. Denn einmal schien es nützlich, durch eingehendere Prüfung zum wenigsten die Schwierigkeit der Sache einmal ganz ans Licht zu stellen, und sodann habe ich auf dem Wege zu meinem Ziel eine Reihe von Einzelpunkten der Lehre Aenesidems heller beleuchten können, als in einer der bisherigen Darstellungen, soviel ich weiss, geschehen ist. Mag, wer die Untersuchung vielleicht mit besserem Glück wieder aufnimmt, immerhin meinen Grundplan verwerfen, so hoffe ich doch ihm einige brauchbare Materie zum haltbareren Neubau geliefert zu haben.

Es sollen endlich noch zwei Fragen von mehr philologischem Interesse hier berührt werden. Nämlich man möchte gerne wissen: 1) wo Aenesidem seine herakliteischen Lehren vorgetragen? und 2) wie er auf das Studium Heraklits gerieth und woher er seine Kenntniss desselben schöpfte?

Was das Erste betrifft, so hat es wenig Wahrscheinlichkeit, dass Aenesidem die herakliteischen Sätze in seinem Hauptwerke, in einem Athem mit der Entwickelung der skeptischen Grundsätze, vortrug. Abgesehen von inneren Gründen spricht dagegen das völlige Schweigen des Photios, denn am Ende hätte doch selbst in seinem kurzen Auszuge nicht jede Spur der so auffälligen Vereinigung anscheinend entgegengesetzter Lehren verschwinden können. Die Rubriken seiner Inhaltsangabe lassen nicht einmal die Stelle vermuthen, wo die bezüglichen Darlegungen etwa gestanden haben könnten. In zweiter Linie wäre an eine eigene Schrift über Heraklit zu denken. Dagegen spricht, dass Sextus in diesem Falle doch einfach das Buch *περὶ Ἡρακλείτου* citirt haben würde, statt sich viermal der auffälligen Wendung zu bedienen: *Αἰνησίδημος καθ' Ἡράκλειτον* lehrt so und so. Dieser stehende Ausdruck scheint allerdings auf eine besondere Schrift zu weisen, welche dadurch einen von den übrigen verschiedenen Charakter trug, dass Aenesidem sich darin, in welchem Sinne auch immer, auf den Standpunkt des Heraklit begab; ob die Schrift dagegen bloss die heraklitisirenden Lehren enthielt oder nur bei Gelegenheit eines anderen Themas dieselben entwickelte, darüber lässt diese Ausdrucksweise die Entscheidung noch offen. Bestimmt unterschieden wird die fragliche Schrift ferner von derjenigen, welche Sextus (Phys. II 216) citirt: *διὰ τῆς πρώτης*

εἰσαγωγῆς, worunter man ein logisches Compendium nach Art der stoischen *εἰσαγωγαί* zu verstehen hat.[1]) Es bleiben übrig die beiden bei Diog. IX 106 überlieferten Buchtitel, *κατὰ σοφίας* und *περὶ ζητήσεως*. Soll unter diesen gewählt werden, so ist wohl nur an die zweite Schrift zu denken, zumal wir zu erkennen glaubten, dass die Behauptung einer quasi-dogmatischen Lehre bei Aenesidem einen gewissen Zusammenhang hatte mit seinem Begriff der *ζήτησις*. Es konnte in der Schrift etwa zuerst der Begriff der Untersuchung, entsprechend dem Eingange des ersten wie des zweiten Buches der sextischen Hypotyposen, erörtert, dann die hauptsächlichen dogmatischen Ansichten vom Seienden und dessen Erkenntniss durchgenommen werden,[2]) und als Ergebniss der Untersuchung die bedingte Zustimmung zu Heraklit nebst der Begründung, wie sie mit den skeptischen Grundsätzen im Einklang sei, den Beschluss machen. Natürlich bleibt möglich, dass Aenesidem auch andere Schriften verfasst habe, deren Titel ebenso leicht verloren gehen konnten, als jene beiden Titel an einer einzigen Stelle des Diogenes ganz beiläufig genannt werden.

Was die zweite Frage betrifft, so dürfen wir mit Sicherheit annehmen, dass Aenesidem das Buch[3]) des Heraklit selbst, und

---

1) Zu διὰ (für ἐν) vgl. Sext. Log. II 327 διὰ τῶν κανόνων, Phys. I 55 Θεόδωρος διὰ τοῦ περὶ θεῶν, Macrob. Saturn. 5, 18, Athen. 271 C, 438 B, 550 C und andere Stellen, s. Steph. Thes.; zu εἰσαγωγή s. Steph. Thes., Diels Doxogr. 242, Sext. Log. II 428 αἱ εἰσαγωγαὶ τῶν στωικῶν, D. L. VII 48 über die εἰσαγωγικὴ τέχνη der Stoiker, die Buchtitel Chrysipps ebenda 195. 196, wozu Sext. Log. II 223 κατ' ἀρχὴν τῆς πρώτης περὶ συλλογισμῶν εἰσαγωγῆς, endlich D. L. VII 60 Ποσειδώνιος ἐν τῇ περὶ λέξεων εἰσαγωγῇ. Aus dem Allen folgt, dass εἰσαγωγαί Compendien und zwar vorzugsweise die logisch- grammatischen Compendien der Stoiker hiessen, die von Sext. so häufig, als τεχνολογίαι, einmal οἱ τεχνογράφοι (s. Ind. Bekk.), citirt werden. Die πρώτη εἰσαγωγή des Aenesidem wird demnach auch eine Schulschrift von ähnlichem Inhalte gewesen sein, welche entweder (wie die erwähnte εἰσαγωγή des Poseidonios) bloss die Redetheile oder sonst einen τόπος der logischen Disciplin, welcher die Redetheile mit umfasst, behandelt haben wird, denn ἡ πρώτη εἰσ. lässt doch auf mehrere εἰσαγωγαί schliessen (wie bei Chrysipp), welche dann wohl nur verschiedene Theile der Logik zum Gegenstande haben konnten.

2) Hier konnte etwa die Ausführung über Protagoras Platz finden.

3) Alle Angaben berichten von Einem Buche; und wenn Diog. IX 5 (gewiss nach guter grammatischer Ueberlieferung) aussagt, dies eine βιβλίον sei in

sogar mit Sorgfalt benutzt habe. Nur von ihm kann, wie bewiesen, die Untersuchung über das Kriterium des Heraklit bei Sextus L. I 126 ff. herrühren. Diese Untersuchung stützt sich nicht bloss auf wörtliche Citate mit Angabe der Stelle, wo sie standen, sondern gibt überdies eine Erklärung der angeführten Sätze, die, wie wir durch Vergleichung mit anderweitig überlieferten Heraklitfragmenten nachweisen konnten, nur aus den herakliteischen Lehren selbst geschöpft sein kann. Endlich tritt hier und an den übrigen zugehörigen Stellen eine eigenthümliche, von der herrschenden abweichende Auffassung der Sätze Heraklits zu Tage; am auffälligsten ist, dass als Grundstoff nicht das Feuer, sondern die Luft angegeben wird. Das Alles beweist eine eingehendere Beschäftigung mit diesem Philosophen. Was Aenesidem zu einer solchen veranlassen konnte, dürfte nach allem Erörterten ja klar sein. Schon im didaktischen Interesse mochte es ihm erwünscht sein, sich auf einen altehrwürdigen Namen berufen zu können; unmöglich aber konnte er sich auf einen der Philosophen stützen, deren Schulen damals noch bestanden, da er als Skeptiker mit allen in Streit lag; so sahen wir, wie er Platon als das Haupt der Akademie verwarf. Er musste also auf ältere Zeit, auf die Zeit vor Sokrates zurückgreifen, und hier lag dem Skeptiker ausser Protagoras Niemand näher als der Urheber des Satzes vom Zusammenbestehen der Gegensätze. Er fand diesen Satz wie ferner die Ansicht vom *κοινὸς λόγος* seiner Denkart gemäss, und eignete sich diese und andere unmittelbar zusammenhängende Lehren des Ephesiers an. Das Auffällige, was in solcher Wiederbelebung einer abgestorbenen Lehre zu liegen

---

drei λόγους eingetheilt gewesen, so ist nicht an drei Rollen (mit Schuster und Zeller), sondern an drei deutlich gesonderte, wenn auch inhaltlich zusammengehörige Abhandlungen in Einer Rolle zu denken (s. Th. Birt, Buchwesen, über Mischrollen, bes. S. 487 ff. 448 ff.). Dass die erhaltenen Fragmente sich weit überwiegend unter den ersten Titel (περὶ τοῦ παντός) ordnen lassen, wird einfach darauf beruhen, dass man die erste Abhandlung, schon weil sie voranstand, vielleicht auch weil sie an Umfang und Gehalt gewichtiger war, vorzugsweise excerpirte; der πολιτικός und θεολογικός konnten etwa bloss Anhänge sein. Dass Heraklit meist nur als Physiker angesehen wurde (s. Sext. Log. I 4. 7), hing wohl damit zusammen, dass man sich gewöhnt hatte, die Geschichte der Ethik erst von Sokrates an zu datiren (Diog. Prooem. 14. 18); übrigens sagt Sextus ausdrücklich, dass man ihn zum Theil auch als Ethiker rechnete.

scheint, würde sich noch mehr verlieren, wenn sich erweisen sollte, dass Aenesidem auch sonst älteren Philosophen seine Aufmerksamkeit zugewandt hätte. Bemerkenswerth ist schon das Zurückgehen auf Pyrrhon, d. h. Timon, gegenüber der zweiten und dritten Akademie, die doch mit geringen Abänderungen seinem skeptischen Triebe genügen konnte. Gerade von Timon wissen wir aber, dass er auf ältere Philosophen mehrfach zurückgegriffen hat; bekannt ist seine Anknüpfung an Xenophanes, den er der Skepsis verwandt, aber nicht entschieden genug fand (S. Hyp. I 223 ff.), seine Urtheile über Parmenides, Zenon und Melissos, über Demokrit (bei Diog., cf. Nietzsche, Baseler Progr. 1870, S. 21), endlich sein Lob des Protagoras (S. Phys. I 57). Und nun fanden wir gerade über Protagoras ein Urtheil bei Sextus (s. o. S. 56 f., 86 1), welches mit den Ansichten Aenesidems so genau zusammentrifft, dass wir nicht wohl umhin konnten, es auf ihn selbst zurückzuführen. Protagoras könnte ihn auf Heraklit geführt haben; jedenfalls dürfen wir dem, der sich über den Einen ein eigenes Urtheil bildete, leicht auch ein selbständiges Studium des Anderen zutrauen.

III.

Die Erfahrungslehre der Skeptiker
und ihr Ursprung.

Nachdem der Antheil des Aenesidem an dem Ausbau des skeptischen Systems im Allgemeinen hinreichend festgestellt scheint, soll nun der Versuch gewagt werden, den Ursprung einer einzelnen, in mehrerer Absicht wichtigen Lehre der Skeptiker genauer zu bestimmen. Es handelt sich um die nicht bloss für die Erkenntniss des Charakters der antiken Skepsis und ihres Verhältnisses zu anderen philosophischen Richtungen des Alterthums bedeutenden, sondern namentlich auch im Hinblick auf verwandte moderne Anschauungen interessirenden Sätze, welche die Erfahrungslehre der Skeptiker, ihren Begriff der *σημείωσις* enthalten, und welche von Sextus bei Gelegenheit seiner Kritik der stoischen und epikureischen Lehre vom *σημεῖον* in knappster Formulirung überliefert sind, L. II 143—158, 288—291, H. II 100—102. Ich glaubte auch diese Sätze dem Aenesidem ohne Bedenken zuschreiben zu dürfen, bemerkte übrigens, dass diese (schon von Anderen aufgestellte) Ansicht jüngst bestritten und der Gegenstand einer neuen Untersuchung bedürftig sei. R. Philippson hat im 6ten „de signorum memoria“ überschriebenen Kapitel seiner Berliner Dissertation „De Philodemi libro qui est *περὶ σημείων καὶ σημειώσεων* et Epicureorum doctrina logica“ (Berol. 1881) das Verhältniss der skeptischen Erfahrungslehre zu der der Epikureer und der empirischen Aerzte, man kann sagen, zum ersten Male näher untersucht und ist hinsichtlich des Ursprungs jener bei Sextus vorliegenden Sätze zu einem von dem meinigen abweichenden Ergebnisse gelangt; eine eingehende Prüfung

seiner Argumente scheint unerlässlich, da es wesentliche Schwierigkeiten sind, welche die Differenz unserer Auffassungen veranlasst haben, und deren Beseitigung uns zu neuen, nicht unwichtigen Aufschlüssen über die Ursprungsgeschichte der Skepsis führen wird.

Philippsons Thesen sind folgende:[1])

Sextus hat H. II 101 die stoische Definition des Zeichens überhaupt (cf. 104) fälschlich auf das endeiktische allein bezogen.

Er widerspricht in seinen beiden Kritiken der dogmatischen Lehren vom Z. (h. und e.) sich selbst, indem seine Argumente das h. sowohl als e. Zeichen in der That beseitigen, während er versichert, das erstere festzuhalten.

Der Widerspruch erklärt sich daraus, dass die Behauptung des h. Z. nicht den älteren Skeptikern, denen S. seine Argumente entnahm, sondern ihm allein (sive paucis modo recentioribus 61) angehört; was bestätigt wird durch D. L. IX 96 sq. und Phot. bibl. 170b 12 sqq. (Bkk.), welche nur von einer Bekämpfung des σ. schlechtweg reden, ohne zwischen beiden Arten desselben zu unterscheiden. Aus Photios wird geschlossen, dass insbesondere Aenesidem die Distinction nicht gemacht habe. Sextus oder wer sonst sie zuerst in die Skepsis einführte, soll sie von der ärztlichen Empirie entlehnt haben, bei der sie, wie Ph. nachweist, genau entsprechend wiederkehrt.

Die beiden Kritiken der Lehren vom σ. stimmen endlich auch unter sich nicht durchaus überein; in den H. verfährt S. einfacher, bekämpft nur das e. Z., auf das er die stoische Definition fälschlich bezieht, und streitet suo marte; in der andern Darstellung verwickelt er sich durch das Bemühen, die Behauptung des h. Z. mit den skeptischen Argumenten, welche es in der That aufheben, doch in Einklang zu setzen. Ph. schliesst, dass S. hier den Standpunkt der Empirie auf dem Boden der Skepsis zu vertheidigen strebe, während er in den (später abgefassten?) Hypotyposen sich von diesem Einfluss freier gemacht

1) Man gestatte mir für diesen Aufsatz der häufigen Wiederholung wegen folgende Abkürzungen: σ. σημεῖον, h. } Z. hypomnestisches } Zeichen; desgl. e. } endeiktisches } für diesen und die folgenden: S. Sextus, H. hypotyposeon, L. adversus logicos, Ph. adversus physicos, E. adversus ethicos libri.

und sogar dem Methodos genähert habe, was durch anderweitige Indizien unterstützt wird. — Ich stelle zunächst diesen Thesen Philippsons die meinigen gegenüber.

Der behauptete Widerspruch in der Beweisführung des S. gegen das *σημεῖον* der Dogmatiker ist in der ausführlicheren und mehr systematischen Schrift, den Büchern gegen die Logiker, nicht vorhanden. Die Darstellung der Hypotyposen stimmt aber, von einem störenden Satze (II 101) abgesehen, mit der Hauptschrift inhaltlich durchaus überein; sie ist nur im Ganzen bedeutend abgekürzt, in wenigen Einzelheiten ausgeführter und in der Anordnung abweichend.

Reducirt sich so die hauptsächliche Schwierigkeit, welche Ph. findet, auf einen einzigen Satz, so erhebt sich natürlicher Weise der Verdacht, ob dieser Satz nicht etwa interpolirt sei; ich halte ihn dafür.

Damit ist das gewichtigste Argument dafür, dass die Lehre vom h. Z. der älteren Skepsis fremd sei, bereits entkräftet; die unterstützenden Argumente, welche Ph. aus Diogenes und Photios beibringt, beweisen ebenfalls nicht, was sie sollen.

Desgleichen ist der behauptete Unterschied zwischen den beiden Schriften des Sextus in der Stellung zur Empirie der Aerzte nicht aufrechtzuhalten. S. ist in den Punkten, worauf es ankommt, in beiden gleich sehr mit der Lehre der Empiriker im Einklang; über das Abhängigkeitsverhältniss zwischen Skepsis und Empirie ist aber damit noch nichts entschieden; die fraglichen Lehren können bereits von älteren Skeptikern, speciell von Aenesidem, behauptet worden sein; Bestätigungen dafür, dass sie es sind, werden wir auf unserem Wege von selbst antreffen.

Es ist unerlässlich, die Beweisführung des Sextus gegen das *σημεῖον* der Dogmatiker nach beiden Darstellungen (H. II 97—133, L. II 140—298) de integro zu prüfen. Von der Hauptschrift, als welche die Bücher gegen die Dogmatiker durchaus anzusehen sind, muss ausgegangen werden. Dieselbe enthält folgende Bestandtheile:

I) L. II 140—160 Präliminarien; 140—142 Einführung des Themas, 143—155 Unterscheidung der beiden Arten des *σημεῖον*, 156—158 dass und weshalb der Skeptiker das h. Z. behauptet, das e. allein bekämpft, 159. 160 Erinnerung, dass,

wie sonst, über die Wirklichkeit nichts entschieden, vielmehr nur durch das Gleichgewicht der Gründe die *ἐποχή* herbeigeführt werden soll.

II) 161—175 Allgemeine Beweisgründe gegen das (e.) Zeichen, ohne Unterscheidung, ob es als *αἰσθητόν* oder *νοητόν* betrachtet wird. Die drei Argumente 161—165, 166—170, 171—175 sind in der That nur Variationen eines einzigen: Zeichen und Bezeichnetes sind Correlate und können als solche nur zugleich aufgefasst werden, dann wird aber nicht Eins durch das Andere als ein Unbekanntes kundgegeben oder enthüllt[1]) und es ist also nicht Eins des Andern Zeichen. Dass das Z. hier nur im e. Sinne zu verstehen ist, wird 163 und 171 ausdrücklich bemerkt; und das Argument trifft auch in der That nicht das h. Z. Dieses ist mit dem Bezeichneten wirklich zugleich gegeben, nämlich Eins ist mit dem Andern in der Erinnerung ebenso verbunden, wie es in der öfteren Wahrnehmung verbunden war;[2]) aber es soll auch durch diese Art Zeichen nicht sowohl Unbekanntes enthüllt als Bekanntes in Erinnerung gebracht werden,[3]) und so wird es durch das Argument nicht betroffen. Sagt also Sextus 173, es könne auch nicht *φαινόμενον φαινομένου σ.* sein, z. B. *σκιὰ σώματος*, so muss man verstehen: nicht im e. Sinne, wie ja 171 auch gesagt ist; und so ist Alles correct.

III) 176—182 Unterscheidung, ob das Zeichen *αἰσθητόν* oder *νοητόν*. Das Erstere behaupten die Epikureer, das Letztere die Stoiker; der Streit ist unentscheidbar; das würde genügen, die *ἐποχή* herbeizuführen; es soll aber zum Ueberfluss auch jede der beiden Hypothesen besonders widerlegt werden.

A) 183—243 Das Zeichen sei *αἰσθητόν*. Bis 214 argumentirt Sextus im eigenen Namen, obwohl, wie wir sehen werden, grossentheils mit Sätzen Aenesidems; 215—243 werden

---

1) 165 οὔτε τόδε τοῦδε ἐκκαλυπτικόν ἐστιν οὔτε τόδε τοῦδε μηνυτικόν = 171 ἐνδεικτικόν τινος.

2) 152 τὸ ὑπ. συμπαρατηρηθὲν τῷ σημειωτῷ δι' ἐναργείας ἅμα τῷ ὑποπεσεῖν ἐκείνου ἀδηλουμένου ἄγει ἡμᾶς εἰς ὑπόμνησιν τοῦ συμπαρατηρηθέντος αὐτῷ . . ταῦτα γὰρ πολλάκις ἀλλήλοις συνεζευγμένα παρατηρήσαντες ἅμα τῷ τὸ ἕτερον ἰδεῖν ἀνανεούμεθα τὸ λοιπόν.

3) So am klarsten H. III 268 cf. Eth. 242 οὐκ ἐξ αὐτῶν διδασκόμενοι ἅπερ ἠγνόουν ἀλλὰ ἀναμιμνησκόμενοι καὶ ἀνανεούμενοι ταῦτα ἅπερ ᾔδεσαν.

zwei Argumente ausdrücklich nach Aenesidem vorgetragen und erörtert.

Erstes Argument 183—187: die Wirklichkeit der *αἰσθητά* ist überhaupt streitig und der Streit unentscheidbar.

Zweites Argument 187. 188, variirt 189 und nochmals 190. 191: ein *αἰσθητόν* muss allen geeignet Disponirten auf gleiche Art erscheinen, das Z. erscheint nicht Allen auf gleiche Art, da es Anderen Anderes bezeichnet, also ist es nicht *αἰσθητόν*. Es ist genau das Argument, welches hernach (215 ff.) als das des Aenesidem aufgeführt wird; nur ist *αἰσθητόν* gesetzt, wo Aenesidem *φαινόμενον* sagte, entsprechend der Erklärung 216, dass A. unter *φαινόμενον αἰσθητόν* verstehe. Um so wichtiger ist für uns die Entscheidung darüber, ob durch das Argument auch das h. Z. getroffen wird oder bloss das e. Sextus lässt uns darüber nicht im Ungewissen; es folgt nämlich

192—202 die Zurückweisung von Einwänden gegen das Argument. Das Feuer, ein *αἰσθητόν* — so sagten die (epikureischen) Gegner — äussert auf verschiedene Materien verschiedene Wirkungen, so könnte das Zeichen, obgleich ein *αἰσθητόν*, doch Anderen Anderes bezeichnen. Ferner, das h. Z. bezeichnet ja auch Anderen Anderes, weshalb nicht das e.? — S. entgegnet: 1) die *μετάβασις*[1]) vom Feuer ist nicht zulässig, denn die Fälle sind nicht analog. Dass das Feuer Lehm fest macht, Wachs schmelzt, Holz verbrennt, kann widerspruchslos zusammenbestehen; wenn hingegen drei Aerzte dieselben Krankheitserscheinungen auf entgegengesetzte Ursachen deuten, so können diese einander bekämpfenden und aufhebenden Ursachen nicht zugleich wirklich sein; gerade der Dogmatiker dürfte das nie zugeben; und so bleibt ihm nur übrig einzugestehen, dass das Z. Nichts an sich selbst (*ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ* = 154 *ἐκ τῆς ἰδίας φύσεως καὶ κατασκευῆς*, und gleich unten 201) anzeigt; womit die e. Bedeutung des Z. hinfällt, aber offenbar nicht die h.; das h. Z. soll Nichts an sich selbst bezeichnen und darf also auch

1) 194, vgl. 200 μετιόντας, 202 μεταβατέον. Ueber die μετάβασις als technischen Ausdruck für den Schluss nach der Uebereinstimmung oder Analogie in der epikureischen (und empirischen) Schule s. Philippson und den fünften Aufsatz.

etwa Anderen Anderes anzeigen. Uebrigens, heisst es weiter, gibt auch der Skeptiker gar nicht zu, dass das Feuer jene unterschiedenen Kräfte (scil. an sich selbst) habe; hätte das Feuer die Natur zu brennen, es müsste Alles brennen, hätte es die Natur zu schmelzen, es müsste Alles auflösen u. s. f., wie anderwärts näher ausgeführt werden soll. 2) Die Analogie vom h. Z. beweist ebenfalls nicht: das h. Z., heisst es jetzt ausdrücklich, soll gar nichts von Natur bezeichnen, es ist also nicht nothwendig, dass es Allen immer Dasselbe anzeige; vielmehr hat es seine bestimmte Bedeutung oder auch mehrere (mit Bezug auf die 194 gebrauchten Beispiele) durch willkürliche Satzung.[1]) Das e. hingegen müsste, wie es vom Dogmatiker verstanden wird, nothwendig Eines bezeichnen und nicht Verschiedenes und gar Entgegengesetztes; h. und e. Z. verhalten sich also keineswegs gleich und es gilt kein Schluss von dem Einen auf das Andere.

Die Logik dieser Beweisführung ist unanfechtbar; ich finde keine Spur eines Widerspruchs. Sehr bemerkenswerth ist aber doch, dass S. hier den Unterschied des h. und e. Z. gerade in Bezug auf das Argument des Aenesidem vertheidigt; noch mehr, dass seine Vertheidigung ganz und gar auf Sätzen beruht, die aus dem Innersten der Lehre Aenesidems geschöpft sind. Widersprechendes kann nicht an sich selbst zugleich wirklich sein, nach dem Begriff, den der Dogmatiker vom an sich Wirklichen hat; ganz wie es L. II 52 hiess: das an sich Wahre müsste *τὸ αὐτὸ πάντας πείθειν καὶ διὰ παντὸς τοὺς αὐτούς*. Dagegen was nur *κατὰ τὸ φαινόμενον* behauptet wird, mag immer Anderen anders gelten; da entscheidet, nämlich praktisch, das Gemeinsame, so wie hier willkürliche Festsetzung (*θέσις, νόμος*) die Bedeutung des „Zeichens" bestimmen soll. Dies ist nach allem früher Erörterten der innerste Kern der Lehre Aenesidems; wenn also S. an unserer Stelle nicht den Aenesidem selbst wiedergibt, so fusst er jedenfalls auf seinen richtig begriffenen Sätzen. Sodann beachte man, dass S. das gegen das e. Z. Gesagte überträgt auf die Erkenntniss der Ursachen und Naturen oder Kräfte der Dinge. Gegen die Ursachenerkenntniss haben wir die acht Tropen

1) 200 θεμένων γὰρ νόμους ὥς φασιν ὥρισται καὶ ἐφ' ἡμῖν κεῖται κτλ., 202 ὡς ἂν ἡμεῖς θεματίσωμεν. So H. III 267 ff. E. 241 ff. von der Sprache.

des Aenesidem, H. I 180 ff., und ein Blick auf diese genügt, die Verwandtschaft unserer Stelle mit seinen Grundsätzen aufs Neue zu zeigen. Die Tropen sind unverkennbar gegen die epikureische Ansicht von der Erkennbarkeit der *φύσει ἄδηλα* gerichtet: die *ἐπιμαρτύρησις ἐκ τῶν φαινομένων* begegnet gleich im ersten Tropos, die *ἀντιμαρτύρησις* (von Sextus auch *ἀνασκευή* genannt) dem Sinne nach im sechsten und siebenten: vgl. H. I 184 *αἰτίας οὐ μόνον τοῖς φαινομένοις ἀλλὰ καὶ ταῖς ἰδίαις ὑποθέσεσι μαχομένας*, L. II 196 *μαχομένας καὶ ἀνασκευαστικὰς ἀλλήλων αἰτίας*, L. I 214 *ἀνασκευὴ*[1]) *τοῦ φαινομένου τῷ ὑποσταθέντι ἀδήλῳ*. Im fünften Tropos kehrt der uns bekannte, für Aenesidem charakteristische Gegensatz *κοινὸν—ἴδιον* wieder: der Dogmatiker schliesst auf die Ursachen *κατὰ τὰς ἰδίας ὑποθέσεις ἀλλ' οὐ κατά τινας κοινὰς ἐφόδους*. So hiess es in der Erklärung des h. und e. Z. L. II 156: das h. gilt *πᾶσι κοινῶς*, während die Dogmatiker (158) das e. nur behaupten können *κατεξαναστάντες τῆς κοινῆς προλήψεως*, desgl. H. II, 102 *τοῖς τῶν δογματικῶν ἰδίως ἀναπλαττομένοις*. Gegen die Erkenntniss der *φύσις* aber streitet die ganze Lehre der Skeptiker und streitet insbesondere Aenesidem in den sämmtlichen zehn Tropen; es genügt, an H. I 98 zu erinnern: welche *φύσις* gilt, da so viel Streit ist *περὶ τῆς ὑπάρξεως τῆς κατ' αὐτήν*. Gegen „die ganze" *φύσις* kämpfte Aenesidem nach Photios in demselben vierten Buche, wo er vom *σημεῖον* handelte und wo nach 215 auch unser Argument stand, wie es scheint, im unmittelbaren Anschluss an die Beweisführung gegen das *σημεῖον*. Endlich, was die Sache wohl ganz entscheidet: Sextus verweist wegen der Frage der *ὕπαρξις* der *φύσεις* und *δυνάμεις* auf eine künftige Erörterung; diese können wir nachweisen: sie steht Ph. I 218—257[2]) und trägt an ihrer Spitze den Namen des Aenesidem.

1) συνανασκευή corr. Gassend. (so auch Usener); ἀνασκευή vertheidigt Philippson 26[2] und 46.

2) Zeller IIIb 20[6] will zwar nur 218—226 dem Aenesidem zuweisen; ich glaube indessen mit Saisset an der obigen Annahme festhalten zu müssen; schon wegen der Disposition, welche hier, wie in den zwei Parallelfällen vom ἀληθές und vom σημεῖον L. II 40 ff. und 215 ff. (s. o. S. 96[1], 101[1]) die sein wird, dass S. zuerst seine Darstellung und dann als Nachtrag die des Aenesidem bringt. In allen drei Fällen finden wir nämlich unter Aenesidems Namen Argumente wieder, welche, sei es in erweiterter oder verkürzter oder leise variirter

Dort lesen wir (238): wenn die „Ursache" selbständig und aus eigener Kraft allein etwas zu wirken die Natur hätte, so müsste sie, da sie sich selbst und ihre eigene Kraft immer hat, auch allemal die Wirkung hervorbringen; sonst nämlich ist sie wirkend nur in Beziehung auf das, worauf sie wirkt, und Wirkendes und Leidendes ist vielmehr nur ein Begriff mit zwei Namen, die

---

Fassung, schon vorgetragen sind; so ist 218—226 Variante von 210—217 (dass weder σῶμα σώματος αἴτιον noch ἀσώματον ἀσωμάτου noch ἐναλλάξ); und was 207—209 kurz angedeutet, ist 227—257 breit auseinandergelegt, wesentlich geklärt und mit achtungswerthem Scharfsinn ausgeführt: dass Ursache und Wirkung correlat sind und als Correlate nur zusammen gedacht werden können; vgl. 209 ὃν τρόπον τὸ δεξιὸν μὴ παρόντος τοῦ πρὸς ὃ λέγεται δεξιὸν οὐκ ἔστιν, οὕτω καὶ τὸ αἴτιον μὴ παρόντος τοῦ πρὸς ὃ νοεῖται οὐκ ἔσται αἴτιον, 228 ὅθεν εἰ αἴτιόν ἐστιν οὗ παρόντος γίνεται τὸ ἀποτέλεσμα, ἐπεὶ ἀμφοτέρων παρόντων κτλ., 233 τὸ ἅμα ὂν τοῦ ἅμα ὄντος οὐ δύναται τυγχάνειν αἴτιον διὰ τὸ συνυπάρχειν ἀμφότερα, 234 εἰ γὰρ ὅτε ἔστι τὸ αἴτιον . . . . μὴ συμπαρόντος κτλ., 239 εἰ γὰρ τὸ ἕτερον πρὸς τῷ ἑτέρῳ νοεῖται . . . ὡς γὰρ αὐτὸ οὐδὲν δύναται ποιεῖν χωρὶς τοῦ λεγομένου πάσχειν, 251 ἡ δὲ ἀμφοτέρων συνέλευσις, 254 συνδυάζοι. Auf die Verwandtschaft des Arguments mit dem gegen das σημεῖον L. II 161—175 und gegen das ἀληθές II 37—39, wo durch die Zusammenstimmung mit 215, 218, 234, 240 ebenfalls die Herkunft aus Aenesidem höchst wahrscheinlich ist, und den Zusammenhang mit dem achten Tropos (H. I 135 ff.) sei nur nebenbei hingewiesen; vgl. ferner Diog. IX 97—99. Dann aber, was das Wichtigste, die Wurzel der ganzen Beweisführung liegt in dem einzigen Begriff der φύσις und δύναμις; sie besagt ihrem Kerne nach dies: Ursache und Wirkung haben entweder dieselbe φύσις, dann sind Wirkendes und Leidendes ununterscheidbar wegen der Relativität; oder sie haben verschiedene, dann ist eine Wirkung vollends nicht denkbar, d. h. nicht aus logischem Grunde zu verstehen. So erst andeutend 214 f., dann 224 f., dann 230 δι' ἐναντιότητα φύσεως· καθὰ γὰρ τὸ ψυχρὸν οὐκ ἔχον τὸν τοῦ θερμοῦ λόγον οὐδέποτε δύναται θερμαίνειν κτλ., 237 αὐτοτελῶς καὶ ἰδίᾳ δυνάμει, 238 ἑαυτὸ ἔχον καὶ τὴν ἰδίαν δύναμιν, 241 δραστήριον δύναμιν, 247 μίαν δύναμιν, 250 ἰδιότητα. Dieses Fundament der Beweisführung, welches jedenfalls gewichtiger ist als alle die Spitzfindigkeiten, in die es weiter ausgeführt ist, dürfen wir mit grösster Sicherheit dem Aenesidem zuweisen. Wie sehr es im Sinne seiner ganzen sonstigen Lehre ist, wie sehr namentlich im Sinne der Voraussetzung, welche ich als festeste Grundlage seiner Skepsis zu erweisen suchte, dass die Einstimmigkeit der Phänomene unter einem logischen Grunde allein diejenige Realität (ἀλήθεια) derselben beweisen könnte, die der Dogmatiker behauptet, bedarf kaum näherer Erörterung; vgl. übrigens den letzten Aufsatz. Aus der Form der Darstellung einen Schluss zu ziehen, wie Zeller thut, sind wir nach dem Stande unserer Kenntniss doch kaum berechtigt; s. übrigens Aristokles bei Euseb. pr. ev. XIV, 16, p. 761 B αἱ μακραὶ στοιχειώσεις Αἰνησιδήμου.

wirkende Kraft liegt nicht mehr in dem Einen als in dem Andern. Beispiel: das Feuer ist Verbrennung wirkend entweder für sich und aus eigener Kraft allein, oder es braucht als mitwirkend (*συνεργοῦ*, cf. L. II 199) den brennbaren Stoff. Im ersten Falle müsste es immer brennen, im andern (*εἰ δὲ σὺν τῇ ἐπιτηδειότητι τῶν κ. ξ.* cf. L. II 199 *ἐπιτηδείως ἔχει*), woher wissen wir, dass vielmehr das Feuer die Ursache, als die geeignete Beschaffenheit des Holzes? — Ferner (246), die Ursache hat entweder eine wirkende Kraft oder viele; hätte sie eine, so müsste sie Alles auf gleiche Art afficiren und nicht auf verschiedene (genau was L. II 201 auf das *σ.* angewandt wird, wenn es *φύσει*, oder *ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ* 196, Etwas bezeichnen soll: *κατ' ἀνάγκην ἑνὸς δεῖ πράγματος ἑ. εἶναι καὶ τούτου πάντως μονοειδοῦς κτλ.*); und doch sengt die Sonne bei den Aethiopen, wärmt bei uns, leuchtet nur bei den Hyperboreern; festigt den Lehm, verflüssigt das Wachs (wie L. II 194); bleicht Gewänder, schwärzt die Haut, röthet Früchte; bewirkt bei uns das Sehen, bei nachtlebigen Vögeln wie Eulen und Fledermäusen das Nichtsehen; hätte sie dagegen der Kräfte mehrere, so müsste sie alle auf Alles ausüben, z. B. Alles verbrennen oder Alles flüssig oder Alles fest machen. Zwar wenden die Gegner ein (249): je nach dem Leidenden und den Entfernungen können die Wirkungen einer und derselben Ursache andere werden, z. B. die Sonne sengt bei den Aethiopen wegen der Nähe, sie wärmt bei uns, weil sie mässig absteht, wärmt nicht mehr, sondern leuchtet bloss bei den Hyperboreern wegen der grossen Entfernung; sie macht den Lehm fest, indem sie bewirkt, dass das Wässerige aus dem Erdigen ausdunstet, sie schmelzt das Wachs, weil es eben nicht die Eigenthümlichkeit des Lehmes hat. Indessen damit gibt der (epikureische) Gegner eigentlich zu, dass das Wirkende vom Leidenden nicht verschieden ist; denn wenn das Schmelzen des Wachses nicht der Sonne, sondern der eigenthümlichen Natur des Wachses wegen geschieht, so ist auch nicht jene allein die Ursache, sondern das Zusammenkommen Beider; und so hat man kein Recht, die Wirkung dem Einen ausschliesslich zuzuschreiben. — Der Zusammenhang mit unserer Stelle ist klar genug: was dort gegen die *ὕπαρξις* des *αἴτιον* im Sinne eines an sich selbst, nach einem *λόγος* (230) Gedachten, genau das wird hier gegen das *σημεῖον*,

im gleichen Sinne · d. h. als endeiktisches gewendet. Sogar die gegnerischen Einwendungen, welche an beiden Stellen zurückgewiesen werden, sind einander genau parallel. Der Schluss auf den gemeinsamen Ursprung beider Erörterungen scheint mir zwingend zu sein; auch die Einwände und ihre Widerlegung werden aus Aenesidem unverändert übernommen sein, jedenfalls beruht die letztere, wie ich sagte, auf den klar begriffenen und consequent festgehaltenen Grundsätzen jenes. Dann aber ist es beinahe unmöglich anzunehmen, dass Aenesidem das Zeichen nicht in demselben Sinne wie Sextus, als „endeiktisches", d. h. als fähig, das den Wahrnehmungen an sich selbst zu Grunde Liegende, der Wahrnehmung überhaupt Unzugängliche und nur durch den λόγος Denkbare zu erweisen, bekämpft habe, sondern allgemein; zweifeln kann man nur, ob die Ausdrücke „hypomnestisch" und „endeiktisch" etwa jüngeren Ursprungs sind, da z. B. Philodem περὶ σημείων sie nicht kennt.

Drittes Argument 203—205: das αἰσθητόν ist unlehrbar, das Zeichen will gelernt sein. Das Argument kehrt 243 wieder, offenbar nach Aenesidem, da hier wieder φαινόμενον für αἰσθητόν steht. Hier nun hätte Philippson, wenn irgend, eine scheinbare Stütze für seine Ansicht finden können; S. führt nämlich für das Z., von dem er redet, Beispiele an, welche allesammt auf das h. allein passen; er beruft sich auf die σημειώσεις des Steuermanns, die uns weiter unten als offenbar h. begegnen wird, auf die des Sternkundigen, welche S. (adv. astrol. 1. 2 und 103—105) im gleichen Sinne auffasst, endlich auf die der empirischen Aerzte, welche ja ganz ausdrücklich h., nicht e. Bedeutung haben sollte. Das Argument trifft also unwidersprechlich beide Arten des Zeichens.. Allein was will das Argument beweisen? Dass es kein Zeichen gebe? Nein, sondern direct bloss, dass es nicht ein αἰσθητόν im Sinne der Epikureer sei, d. h. nach strengster Interpretation (176) ein καταληπτόν, ὑπάρχον, vgl. 186 τὴν τῶν αἰσθητῶν ὑπόστασιν.. παγίως καταληπτόν, 187 πάγιον καθεστάναι (unmittelbar vor dem Argument des Aenesidem). In solchem Sinne als αἰσθητόν kann selbstredend der Skeptiker das h. Z. nicht vertheidigen wollen, da er alle κατάληψις und ὕπαρξις in Frage stellt. Wie hingegen auf dem Grunde des bloss Erscheinenden ein Z. möglich sei, wird hier zwar nicht, aber anderwärts

erklärt, s. den stoischen Einwurf 280 und dessen Beantwortung 291, welche ergibt, dass gerade im h. Sinne ein technisches, also lehrbares Zeichen möglich sei. Vermuthlich mit Rücksicht auf diese spätere Aufklärung ist eine nähere Erörterung hier unterblieben; so entstand eine Undeutlichkeit, aber darum nicht ein Widerspruch. S. wird sein Original abgekürzt haben und der Sinn dort gewesen sein: schon das h. Z. will gelernt sein (wie die Beispiele zeigen), wieviel mehr das e., welches gar überhaupt Unwahrnehmbares zu erkennen geben soll; also kann es nicht *αἰσθητόν* sein im epikureischen Sinne einer *ἄλογος αἴσθησις* (D. L. X 31, Sext. L. I 210 etc.); und so ist wieder Alles in Ordnung.

Viertes Argument 206: das *αἰσθητόν* als *αἰσθητόν* (d. h. im Sinne des Epikureers) wird *κατὰ διαφοράν* nicht *πρός τι* gedacht, das σ. ist *πρός τι*, also etc. Vgl. II 37 gegen das *ἀληθές* : *κατὰ διαφορὰν καὶ φύσει οὐκ ἔστι τἀληθὲς, παρόσον τὸ κατὰ διαφορὰν καὶ φύσει ὑποκείμενον ὡσαύτως τοὺς ὁμοίως διακειμένους κινεῖ.* Wir sehen uns auch hier wieder auf Aenesidem hingewiesen; der Sinn des Arguments ist mit dem Uebrigen im besten Einklang.

Fünftes Argument 207: das Z. muss, da es entweder wahr oder falsch ist, ein Axiom, also *νοητόν* sein. Dies wird nun hernach als Behauptung der Stoiker vorgetragen und ausführlich widerlegt. Hat Sextus sich widersprochen? — Nein; man erinnere sich an das, was 159 ff. vorausbemerkt wurde: der Skeptiker argumentirt nicht „mit Ueberzeugung und Beistimmung“, er will nur durch das Gleichgewicht der Gründe für die entgegengesetzten Behauptungen der Dogmatiker die *ἐποχή* herbeiführen. So lässt Sextus beständig Stoiker gegen Epikureer auftreten und umgekehrt, ohne dass man die Widersprüche ihm selbst schuldgeben dürfte, die er vielmehr in den Systemen der Dogmatiker aufweisen will. S. hat sich hier wie vorher eine umständliche Erläuterung sparen wollen, um kurz zu sein.

Das sechste Argument 208—214 stellt in Frage, ob überhaupt das *αἰσθητόν* Etwas ausser sich,[1]) ja auch nur sich

---

1) Die Unterscheidung, ob ὁμογενές oder ἀνομογενές, weist auf die epikureische Kanonik, s. D. L. X 32, Lucr. IV 486—498. Ganz so schlägt S. L. II 64 f. den Epikur mit seinen eigenen Waffen.

selbst (*οἷόν ἐστι φύσει* 213) kundgebe. Dass dies auf das h. Z. nicht zutrifft, ist von selbst klar. Es folgt 215—238 die ausführliche Besprechung des Hauptbeweises, welchen Aenesidem im vierten Buche der *Πυῤῥώνιοι λόγοι* gab; 239—241 wird dasselbe Argument variirt, 242 nochmals dasselbe, 243 = 203. Bis hierher zeigte sich die Beweisführung des Sextus bei genauester Prüfung mit sich selbst, und wir dürfen hinzufügen mit der Lehre des Aenesidem, im besten Einklang. Wir kommen zur zweiten Hypothese.

B) 244—274 Das Zeichen sei *νοητόν*. Es ist nach 177 die Annahme der Stoiker, und so begegnet gleich im Eingang die Erklärung des *σ.*, welche H. II 104 ausdrücklich als die der Stoiker angegeben wird; vgl. 258 und 261.[1]) Diese ganze Argumentation nimmt nun bis 268 auf den Unterschied des h. und e. Z. gar keine Rücksicht, die gebrauchten Beispiele würden vielmehr, wie Philippson richtig bemerkt, zum Theil unter die Definition des h. Z. fallen; es kommen zum Theil sogar eben die Beispiele vor, welche sonst das h. Z. erläutern sollten, vgl. 254 mit 153 und H. II 102. Dennoch soll das stoische Z. nicht gelten und das h. Z. gelten. Allein der Widerspruch ist auch hier nur ein scheinbarer: das Z. wird allerdings (wie ja auch 203 ff.) bekämpft mit gänzlicher Vernachlässigung des Unterschieds, ob h. oder e., sodass das erstere offenbar miteingeschlossen ist; allein es wird doch nur bekämpft unter der Voraussetzung der Stoiker, dass es ein *ἀξίωμα*, ein *λεκτὸν ἀσώματον*, ein *νοητόν* sei. Erkannte S. diese Voraussetzung an, so entzog er sich freilich jeden Boden, um das h. Z. noch ferner behaupten zu können; erkannte er sie aber nicht an, so konnte er es widerspruchslos festhalten, wenn er auch das stoische Z. unbedingt bestritt. Und er lässt uns nicht im Zweifel, ob er die stoische Voraussetzung zugibt oder nicht; nämlich er macht sie einfach lächerlich. Sie streite mit der Evidenz, sagt er; denn wenn das Z. immer auf einem dialektischen Schluss beruhen sollte, so dürfte es für alle die, welche keine Dialektik gelernt haben, kein Zeichen überhaupt geben. Aber Steuerleute und Bauern, selbst der Hund, der das Wild aufspürt, bedient sich der *σημείωσις* — hat er etwa auch die

1) Auch 257 κατὰ τὰς αὐτῶν ἐκείνων τεχνολογίας, wie 87 τὴν στωικὴν τεχνολογίαν, wozu man vergleiche was oben S. 110[1], 124[1] bemerkt wurde.

Dialektik im Kopf? Macht er einen Schluss in forma: wenn dies eine Spur, so ist dort ein Thier? oder das Pferd: trifft mich die Peitsche, so muss ich laufen? Man vergleiche hierzu, wie H. I 69 Chrysipp gehöhnt wird, der den Hund der „gepriesenen“ Dialektik theilhaftig machen will und ihn am Dreiweg nach dem „*πέμπτος διὰ πλειόνων ἀναπόδεικτος*“ schliessen lässt: das Wild hat den oder den oder den Weg genommen, den nicht, den auch nicht, also den. — Ich denke, das h. Z. ist abermals und auf die rechtmässigste Weise gerettet. Das Zeichen des Steuermanns, des Bauern, des Thieres ist ja offenbar h. und nicht e., und das Argument besagt also indirect: das h. Z. ist jedenfalls kein Zeichen nach stoischer Definition, kein *ἀξίωμα*, kein *λεκτὸν ἀσώματον*, kein *νοητόν*, wofür nur ein Stoiker thöricht genug sein kann es zu halten; also ist man berechtigt, das h. Z. zu behaupten, obwohl es nach der stoischen Definition allerdings kein Zeichen überhaupt geben könnte. Ebendies sagt er dann aber auch directer; nämlich es werden 272—274 einige der vorher gegen das *σημεῖον* als *αἰσθητόν* gerichteten Argumente auf den Fall, dass es *νοητόν* sei, übertragen; darunter begegnet an dritter Stelle diese Variation des Argumentes des Aenesidem (274): *τὸ σ. ἤτοι φύσιν ἔχει πρὸς τὸ ἐνδείκνυσθαι καὶ μηνύειν τὸ ἄδηλον ἢ ἡμεῖς ἐσμὲν μνημονικοὶ τῶν συναναγνμνωθέντων αὐτῷ·* (d. h. in der gewöhnlichen Sprache: das *σ.* ist entweder e. oder h.) *οὐχὶ δὲ ἐκεῖνο φύσιν ἔχει ἐνδεικτικὴν τῶν ἀδήλων, ἐπεὶ ὤφειλε πᾶσιν ἐπ' ἴσης ἐνδείκνυσθαι τὰ ἄδηλα·* (cf. 201) *ἡμεῖς ἄρα ὡς ἂν ἔχωμεν μνήμης οὕτω περὶ τῆς τῶν πραγμάτων ὑποστάσεως φερόμεθα.* Also das e. Z. ist unmöglich nach dem aenesidemischen Beweis, der nämlich auf das (e.) Z. überhaupt zutrifft, sei es *αἰσθητόν* oder *νοητόν*, also behält das Z. bloss die h. Bedeutung. Ist es hiernach noch möglich zu behaupten, dass die Unterscheidung der beiden Arten des Zeichens mit der Meinung Aenesidems im Widerspruch stehe?

IV) 275—298 Widerlegung von Einwänden. Alle Einwände tragen durchaus stoisches Gepräge; sie berufen sich auf die logische Akoluthie, auf den „Begriff“ (*νόησις*) vom Z., wodurch der Mensch sich vom vernunftlosen Geschöpf unterscheide[1]),

1) Kaysers Aenderung νοητικῶς statt προνοητικῶς 286 (Rh. Mus. VII 187)

auf die Apodeixis als eine Art des Z., auf die Sprache, auf das technische Theorem, welches des Z. bedürfe. Die Entgegnung (288—291) enthält denn jene so bemerkenswerthen Aufschlüsse über die Bedeutung eines bloss h. Z. zur Begründung einer empirischen *τέχνη*, die sich rein im Gebiete der Phänomene bewegt; die Unterscheidung der auf blosse Reproduction in der Erinnerung gegründeten, rein phänomenalen Akoluthie von der logischen der Stoiker; die Erinnerung, dass die Beweise der Skeptiker selbst nur h. nicht e. Bedeutung haben sollen, daher durch die Aufhebung des e. Z. nicht mitgetroffen werden; ferner dass die Sprache nur h. ist; endlich dass Theorem und *τέχνη* möglich auf dieser Grundlage, womit das gegen 203 ff. oben erhobene Bedenken beseitigt wird. Die weiteren Argumente sind für uns belanglos. Ich denke, wir haben eine ziemlich gründliche und logisch einheitlich in sich zusammenhängende Beweisführung gefunden. Auch die nicht seltenen Wiederholungen entspringen mehr aus der Pedanterie als aus Nachlässigkeit des Autors; die Widersprüche jedenfalls, welche Philippson findet, verschwinden, sobald man näher zusieht.

Vergleichen wir nun die zweite Darstellung, H. II 95—133. Die Einleitung 95—103 ist der der andern Schrift genau parallel; vgl. 95. 96 mit L. II 140—142, 97—101 mit 143—155, 102 mit 156—158, 103 mit 159. 160. Ich sehe natürlich ab von dem Satze, den ich für interpolirt halte, 101 *ὅϑεν — λήγοντος*.

Es folgen 104—120 Argumente gegen das Zeichen der Stoa, vgl. oben III B). Weshalb S. mit den Stoikern diesmal den Anfang macht, unterlässt er nicht zu motiviren: es geschieht, weil diese Schule sich besonders rühmte, das Z. gehörig erklärt zu haben; allgemeiner wohl, weil die Stoiker ihm nach H. I 65 als die Hauptfeinde gelten, gegen die man zu streiten habe. Die Beweise selbst stimmen aber mit denen der andern Darstellung durchaus überein; vgl. die Erläuterung der Definition 104—106 mit L. II 244—253; ob es ein *λεκτόν* gibt 107. 108 mit 258—261; für 109 fehlt die Parallele;

---

ist wohl nothwendig; cf. H. I 24. Dagegen beruht sein Aenderungsvorschlag zu 289 wohl auf Missverstand; der überlieferte Text ist ganz klar.

Differenzen über das ὑγιὲς συνημμένον, Ansichten des Philon[1]) und Diodoros 110—114 mit 265; die H. sind hier einmal etwas ausführlicher; über das προκαθηγούμενον ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος 115. 116 ähnlich L. II, 266—268; endlich dass Zeichen und Bezeichnetes als Correlate zugleich aufgefasst werden müssten 117—120 vgl. L. 272f. 161—170.

121—129 Allgemeine Argumente, vgl. oben II). 121—123 entspricht L. II 176—182, zwar mit dem Unterschied, dass hier auf die Frage, ob es ein Z. gibt, übertragen ist, was dort gesagt wurde mit Bezug darauf, ob es αἰσθητόν oder νοητόν. 124—129 = L. II 171—175.

130—133 Zurückweisung von Einwänden wie oben IV).

Das Ergebniss ist: sachlich bringen die Hypotyposen Nichts von Belang, was nicht die andere Schrift auch enthielte; dagegen vermisst man eine Reihe von wichtigen Bestandtheilen, namentlich die ganze Argumentation gegen das epikureische σημεῖον (III A) und damit das Argument des Aenesidem. Die Anordnung ist verändert, indem die Argumente gegen die

---

1) Der megarische Dialektiker, Schüler des Diodoros Kronos (vgl. auch L. II 113—117). Ueber das Verhältniss der älteren Stoa zu Beiden s. D. L. VII 16. 25. 191. 194, Zeller 3 A. IIIa 107[1]. Chrysipp schrieb gegen zwei dialektische Schriften Philons, eine derselben führte den Titel περὶ σημασιῶν. Dieser Titel nebst dem zenonischen περὶ σημείων D. L. VII 4 berechtigt uns wohl, die Lehre vom σημεῖον in der Stoa bis auf jene Männer zurückzuführen; σημασία für σημείωσις kennt auch Philodem π. σ. col. 34, 2. Das Gegenargument Philippsons (p. 68), dass Zenon nicht einen so geringen Theil der Logik in einer besonderen Schrift habe behandeln können, ist wenig stichhaltig. Erstlich gab es Bücher von sehr kleinem Umfange, und dann haben wir doch die Schrift des Philodem, haben die Angabe über das vierte Buch des Aenesidem, haben die ausführliche Erörterung der Lehre vom σ. bei Sextus, darin bei der Kritik der stoischen Ansicht zweimal die Erwähnung des Philon und Diodoros; es sei daran erinnert, dass auch Zenon in der Dialektik Schüler des Diodor gewesen sein soll. Und ist denn die Lehre vom σημεῖον ein so kleiner Theil der Logik, wenn nach S. die ἀπόδειξις einfach als eine Art des σ. angesehen wurde? Sogar hat Chrysipp D. L. VII 62. 63 σημαίνοντα καὶ σημαινόμενα schlechtweg als Gegenstand der Dialektik angegeben. Wir haben also keine Veranlassung bei dem zenonischen Buchtitel auf etwas Anderes als die logische Lehre vom σ. zu rathen; an Wetterzeichen u. dgl. zu denken (Zeller IIIa 32[4]) verbietet sich schon deswegen, weil die Schrift des Chrysipp gegen Philon (nach der wir den zenonischen Titel doch wohl deuten müssen) unter den dialektischen steht.

Stoiker voranstehen; formell ist mangelhaft, dass die Grenze zwischen beiden Beweisgruppen nicht genug markirt ist; aber das Verfahren ist ganz das nämliche hier wie dort: die Beweisführung gegen die Stoiker nimmt auf die Distinction, ob das Z. h. oder e., keine Rücksicht, hernach von 121 an wird wieder daran erinnert, dass es sich um das e. hier nur handle. Durch die weniger bestimmte Sonderung der verschiedenen Argumente ist die Undeutlichkeit, welche in der andern Schrift bewusst und sorgsam vermieden wurde, hier etwas grösser, aber eine ernste Differenz liegt nicht vor.

Dieser Thatbestand stützt nun nicht sonderlich die Behauptung, dass S. in den Hypotyposen anders und gar selbständiger verfahre als in den Büchern gegen die Logiker. Die Darstellung steht an logischer Präcision der andern entschieden nach. Der Unterschied erklärt sich übrigens einfach genug aus dem Charakter der *ὑποτύπωσις* (= *εἰσαγωγή, σύνοψις*, Grundriss, Leitfaden oder Compendium), wie ihn Galen (de libr. propr. prooem.) so genau beschreibt: die Hypotypose brauche weder die Vollständigkeit noch die Genauigkeit eines Lehrsystems zu haben, da sie für Lernende bestimmt sei, welche weder nöthig haben noch fähig sind Alles genau zu lernen, bis sie eine gewisse Fertigkeit im Nothwendigen erlangt haben. Dass auch die Hypotyposen des Sextus eine Schulschrift vorstellen, ist übrigens E. 169 auch direct gesagt, indem auf H. I 25—30 zurückverwiesen wird mit den Worten: *ἐν τοῖς περὶ τοῦ σκεπτικοῦ τέλους σχολασθεῖσιν*. Ich glaube nicht, dass wir nöthig haben, einen andern Grund als diesen für die formelle Verschiedenheit der beiden Darstellungen zu suchen.

Ich habe indessen bisher abgesehen von dem einen Satze, der freilich Alles in Verwirrung bringen würde, H. II 101: *ὅθεν καὶ ὁρίζονται τοῦτο τὸ σημεῖον* (vom e. Z. ist vorher die Rede gewesen) *οὕτως· σημεῖόν ἐστιν ἐνδεικτικὸν ἀξίωμα ἐν ὑγιεῖ συνημμένῳ προκαθηγούμενον ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος*. Dass der Satz interpolirt sei[1]), schliesse ich aus folgenden Anzeichen:

1) Dass die Stoiker nicht das Z. überhaupt, sondern das

1) Dass der Text des Sextus auch sonst mannigfach interpolirt ist, hat Kayser (Rh. M. VII) bereits erkannt.

e. Z. so definirt hätten: ἀξίωμα κτλ., ist sachlich unmöglich und widerspricht allen Angaben, die wir sonst haben; es widerspricht den eigenen Erklärungen des Sextus in beiden Darstellungen, L. II 244 und H. II 104 (d. h. wenige Sätze nach unserer Stelle), wo eben diese Definition vom Z. überhaupt und nicht vom e. gegeben wird; es widerspricht doppelt der ferneren Angabe bei Ps. Galen hist. philos. 9 (Doxogr. p. 605), wo, sicher nach stoischer Quelle, erstens wieder das Z. überhaupt so definirt und sodann unter dieser Definition das h. und e. als Arten unterschieden werden, im besten Einklang mit Sextus, der die allgemeine Definition durch Beispiele erläutert, welche nach der vorher angegebenen Unterscheidung theils unter das h., theils unter das e. fallen.

2) Die Anknüpfung an das Vorhergehende mit ὅθεν ist unter diesen Umständen einfach unsinnig; es besteht nicht bloss kein logischer Zusammenhang zwischen dieser neuen Erklärung des e. Z. und der vorher gegebenen, sondern beide widersprechen sich offenbar, wenn doch unter die Definition ἀξ. κτλ. hernach Beispiele gebracht werden, welche nach der vorigen Erklärung nur unter das h. Z. fallen können. Und L. II 269 ff. fanden wir ja in der That, dass der Stoiker jede Art der Akoluthie, selbst die des Hundes, der das Wild aufspürt, die doch auch er wohl als bloss hypomnestisch anerkennen muss, durch ein solches „Axiom" erklärte.

3) Ein fernerer Nonsens würde sein, dass 104 die eben mitgetheilte Definition ganz wie neu eingeführt wird (aber nicht vom e. sondern vom Z. überhaupt) mit den Worten: αὐτίκα γοῦν οἱ ἀκριβῶς περὶ αὐτοῦ διειληφέναι δοκοῦντες, οἱ στωικοὶ, βουλόμενοι παραστῆσαι τὴν ἔννοιαν τοῦ σημείου φασὶ σ. εἶναι κτλ. So konnte Sextus, vorausgesetzt dass er nicht träumte, unmöglich schreiben, wenn er wenige Sätze vorher wörtlich diese Definition (und dazu vom e. Z.) schon angegeben hatte. Die Annahme einer Interpolation zwingt sich geradezu auf; ein Leser, der die Erklärung des σ. 104 kannte und sie durch einen begreiflichen Irrthum — weil ja S. erklärt nur das e. Z. bekämpfen zu wollen — auf das e. allein bezog, schrieb sie 101, ebenda wo das e. Z. erklärt wird, bei, setzte sie durch ein sinnloses ὅθεν mit dem Text in Verbindung, deutete durch ein rückweisendes τοῦτο, dann durch das in die Definition selbst eingeschwärzte ἐνδεικτικόν an, dass sie sich auf dieses, wie er missverstand, beziehen solle,

und glaubte vielleicht etwas recht Kluges gethan zu haben; der Abschreiber fand es auch gut und schrieb es in den Text, und so entstand jenes ganze Knäuel von Widersprüchen, das sich uns leicht genug, wie ich hoffe, aufgelöst hat. Der sachliche Gewinn ist zwar gering, denn dass die Definition 101 nicht richtig sein könne, stand ohnedies fest; aber ich halte doch das für ein werthvolles Ergebniss, dass die logische Correctheit der sextischen Darstellung sich von Neuem bewährt hat.

Es bleiben noch die Angaben des Diogenes und Photios über die skeptische Bekämpfung des *σ.* zu prüfen. Diog. IX 96 f. referirt ganz kurz über die Beweise der Skeptiker gegen das Zeichen. Er unterscheidet, wie Sextus, ob das Z. *αἰσθητόν* oder *νοητόν* sei; unter der ersten Rubrik finden wir das bekannte Argument des Aenesidem (*αἰσθητὸν οὐκ ἔστιν, ἐπεὶ τὸ αἰσθητὸν κοινόν ἐστι, τὸ δὲ σημεῖον ἴδιον*), dann eines, welches S. L. II 206 hat; unter *νοητόν* kehrt ein Beweis wieder, den S. L. II 171—175 unter die allgemeinen Beweise stellt; zwischen h. und e. Z. wird nicht unterschieden. Noch kürzer ist Photios im Bericht über das vierte Buch des aenesidemischen Werkes: *ἐν δὲ τῷ δ' σημεῖα μὲν ὥσπερ τὰ φανερά φαμεν τῶν ἀφανῶν οὐδ' ὅλως εἶναί φησιν, ἠπατῆσθαι δὲ κενῇ προσπαθείᾳ τοὺς οἰομένους.* Das ist Alles. Philippson schliesst: der Autor des Diogenes sowie Aenesidem haben den Unterschied des h. und e. Z. nicht gekannt oder nicht berücksichtigt, sondern das Z. schlechthin und ohne Einschränkung bekämpft.

Das *οὐδ' ὅλως* des Photios könnte am ehesten scheinen den Schluss zu unterstützen; allein *ὥσπερ τὰ φανερά φαμεν τῶν ἀφανῶν* könnte sehr wohl eine (ungenaue) Wiedergabe der Erklärung des e. Z. sein; denn für gewöhnlich bedeutet *ἄδηλον* und *ἀφανές* dem Skeptiker das nicht bloss „zufällig“ sondern „von Natur“ Verborgene, das, was nicht nur eben jetzt, sondern überhaupt nicht erscheint, *διὰ παντὸς ἀφανῆ*, wie es L. II 150 genauer heisst; so unzählige Male bei Sextus; so bei Aenesidem im ersten Tropos gegen die dogmatischen Aetiologien H. I 181 *καθ' ὃν τὸ τῆς αἰτιολογίας γένος ἐν ἀφανέσιν ἀναστρεφόμενον οὐχ ὁμολογουμένην ἔχει τὴν ἐκ τῶν φαινομένων ἐπιμαρτύρησιν* (dsgl. im vierten Tropos 182, cf. 138). Das *οὐδ' ὅλως* aber lässt sich einfach verstehen: weder als *αἰσθητόν* noch als *νοητόν* (oder

vielmehr in Aenesidems Sprache: weder als *φαινόμενον* noch als *νοούμενον*), wie Sextus sowohl als Diogenes eintheilt. Allgemein aber ist gegen die Folgerung Philippsons zu sagen: sie stützt sich auf einen Schluss ex silentio, der nach Lage der Sache doch kaum zulässig ist. Photios recapitulirt in einem einzigen Satze, Diogenes in ganz wenigen, was bei Aenesidem den Hauptinhalt eines Buches bildete und bei Sextus ungefähr ein Drittheil seines umfänglichsten Buches füllt. Dass bei solcher Zusammenziehung feinere Distinctionen in Wegfall kommen konnten, wer will es leugnen? Sicher hat Aenesidem nach H. I 226 und E. 42 ff. ein *ἀγαθόν* und *κακόν* nach der *κοινὴ πρόληψις* behauptet, nur im dogmatischen Sinne es verworfen; Phot. redet dennoch von der Verwerfung des *ἀ.* und *κ.* ohne Einschränkung. Vom *τέλος* (D. L. IX 107, cf. S. H. I 29) gilt dasselbe. So ist auch in der gekürzten Darstellung der sextischen Hypotyposen der Unterschied des h. und e. Z. bis auf die Einleitung fast verschwunden. Und nun sehe man näher, wie S. verfährt. Bei der ersten Einführung des Themas L. II 142 und H. II 96 spricht er einfach von der Aufhebung des *σημεῖον* und der *ἀπόδειξις,* als wodurch *ἄδηλα* erkannt werden sollen; indem er dann zur Beweisführung übergeht, macht er die Unterscheidung, aber (L.) erst in unbestimmterer Form; dann heisst es: wer es noch genauer nimmt, hat so und so zu unterscheiden. Hernach in der Beweisführung selbst redet er mehrfach vom *σ.* ohne Zusatz, meint aber das e., von *ἄδηλα*, und versteht *ἄδηλα φύσει*, einmal setzt er zu *τὸ σ.* parenthetisch hinzu *τό γε ἐνδεικτικόν* u. s. w. Nehmen wir an, dass Aenesidem und der Autor des Diogenes ähnlich verfuhr, wie sollte nun der, welcher in ganz kurzen Worten über das Ganze referiren wollte, sich verhalten? War es nicht das Allernatürlichste, dass er die Unterscheidung ignorirte und, so wie Sextus selbst im Eingang und hernach öfter, vom Z. schlechtweg redete? Dann aber beachte man: Diogenes hat das Argument vom *κοινόν* und *ἴδιον, ἰδίως ἀναπλαττόμενον* ist dem Sextus das e. Z. im Unterschied vom h., und der Gegensatz selbst kehrt ganz stereotyp wieder im Argumente des Aenesidem, in dessen acht Tropen, in anderen sicher aenesidemischen Beweisen gegen das *ἀληθές*, in der Erörterung über Heraklit etc. Und man beachte, was Photios über den ferneren Inhalt des 4. Buches des Aenesidem angibt:

die gleichen Schwierigkeiten (wie gegen das *κριτήριον, σημεῖον* etc.) habe er sodann gegen *φύσις, κόσμος, θεοί* erhoben, d. h. gegen eben die Objecte, welche in erster Linie als *ἄδηλα φύσει* des (e.) Zeichens bedürften, um erkannt zu werden. Im nächsten Buche folgten die Aporien betreffs der Ursachenerkenntniss nebst den acht Tropen. Hat Aenesidem nicht mit diesen Worten, so hat er ganz gewiss dem Sinne nach über das *σ.* gelehrt wie Sextus: er hat es bekämpft, sofern es das an sich Verborgene, die Naturen der Dinge oder die Ursachen erkennen lassen, nicht sofern es bloss frühere Erscheinungen zurückrufen soll auf Grund der *μνήμη*; galten doch ihm die Phänomene als solche für unbedingt gewiss und unfraglich und die *μνήμη* (nach Heraklit, L. I 129, 133) für die alleinige Basis jener Erkenntniss und „Wahrheit", die auf dem *κοινῇ φαινόμενον* beruht.

Nun zeigt zwar Philippson (p. 62 ff.), dass die Sätze vom h. und e. Z. und der Begriff von Theorem und Techne, als gegründet auf die *μνήμη τῶν πολλάκις συμπαρατηρηθέντων*, genau bis auf die Ausdrücke wiederkehren in den Lehren der empirischen Aerzteschule, wie sie durch Galen und einige dem Galen fälschlich zugeschriebene ärztliche Schriften von übrigens guter Gewähr erhalten sind. Der Nachweis dieser Uebereinstimmung ist vollständig geglückt.[1] Zwar vermisst man bei den Empirikern einige der charakteristischen Ausdrücke des Sextus;[2]

---

1) Vgl. namentlich S. L. II 288 mit G. (Kühn) X 126 und Subf. emp. (Bonnet) p. 46, 5 sq.; 291 mit den bei Ph. p. 45, 47 angegebenen Stellen; dann G. I 75 f., 149; XIV 678; XIX 394, 396.

2) Die τηρητικὴ ἀκολουθία 288 im Unterschied von der logischen der Stoiker 276 (H. I 237 ἡ τῶν σκεπτικῶν ἀκολουθία genannt) hat Ph. wenigstens als üblichen Terminus der Empiriker nicht nachgewiesen. Gal. X 126 ist ἀκολουθεῖν gesagt von der zeitlichen Folge (Succession), Sextus begreift aber das Vorangehen und Zugleichsein mit darunter; subf. emp. 49^{23} wird der assecutio logica observatio und memoria, nicht assec. empirica gegenübergestellt; cf. 34^{14}, 49^{11}, 66^{6}, 67^{15}. Doch finde ich G. I 116: τὸ ἀκόλουθόν τινες μὲν τῇ συνυπάρξει κρίνεσθαι οἴονται, ἀγνοοῦντες ὅτι πολλὰ μὲν συνυπάρχει ἀλλήλοις, οὐ μὴν ἀκολουθία τις ὁρᾶται ἐν αὐτοῖς, was übrigens terminologisch noch nicht genau entspricht. Dann vermisse ich bei den Empirikern ἀνανέωσις, ἀνανεοῦσθαι. So sagt Diodor z. B. einfach gleichbedeutend mit ἀνάμνησις, ἀναμιμνήσκεσθαι, aber als Termini, genau für die Reconstruction des früher Wahrgenommenen wie aus Spuren in der Erinnerung, scheinen diese Ausdrücke dem Sextus ganz allein zuzugehören, s. H. II 143. 152. 153. 288; H. III 268 und E. 242.

allein man muss zugeben, der Einklang ist so gross, wie man bei der Dürftigkeit unserer Nachrichten über die Lehren der Empirie nur erwarten konnte. Und so würde der Schluss, dass S. jene Sätze aus der empirischen Schule, der er ja ebensowohl angehörte als der skeptischen, empfangen habe, gewiss zwingend sein, wenn bewiesen wäre, dass S. in eben diesen Sätzen mit der älteren Skepsis nicht übereinstimme. Da indess alle Argumente, welche Ph. dafür beibringen konnte, sich eines nach dem andern unhaltbar erwiesen haben, so ist die Frage wegen des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Skepsis und Empirie soweit noch völlig intact; es bleibt offen, dass die fraglichen Lehren in weit älterer Zeit aus der Empirie in die Skepsis oder dass sie umgekehrt aus der Skepsis in die Empirie gelangt sind, wenn nicht etwa Beide sie aus einer noch älteren Quelle geschöpft haben. In der That aber lässt sich beweisen, dass jedenfalls die Grundzüge der den beiden Schulen gemeinsamen Lehre von weit älterer Herkunft sind. Die allerauffälligste Verwandtschaft ist zwischen S. L. II 288 *τηρητικήν τινα ἀκολουθίαν καθ' ἣν μνημονεύων τίνα μετὰ τίνων τεθεώρηται καὶ τίνα πρὸ τίνων καὶ τίνα μετὰ τίνα, ἐκ τῆς τῶν προτέρων ὑποπτώσεως ἀνανεοῦται τὰ λοιπά*, Gal. X 126 *ἅπασαν τὴν τέχνην τήρησίν τε καὶ μνήμην εἶναι τοῦ τί σὺν τίνι καὶ τί πρὸ τίνος καὶ τί μετὰ τίνος πολλάκις ἑώραται*, Subf. emp. 46 utimur enim empiria observantibus et memorantibus nobis, quid cum quo et quid post quod et quid ante quod vidimus; ferner Gal. l. c. *ἀκολουθεῖν — προηγεῖσθαι — συνυπάρχειν*, Sext. 152 f. *συνεζευγμένον — ἐπιγινόμενον — προηγούμενον* und 157, Ps. Gal. def. med. 177—182; wonach Philodem *περὶ σημείων* col. 31 in., 32 2, 36 19 *προηγούμενον σημεῖον*, 32 11 *τρία γένη σημείων* sicher mit Philippson zu deuten ist. Wie aber, wenn sich zeigen lässt, dass gerade diese Dreitheilung unter dem Begriff des Zeichens älter ist als die drei Schulen, bei denen sie nahe übereinstimmend wiederkehrt, die skeptische, empirische und epikureische? Es lässt sich aber zeigen. Nicht bloss die Rhet. ad Alex. (Bekk. p. 1430 b 30) definirt bereits das *σημεῖον* als *τὸ εἰθισμένον γίνεσθαι* (wie bei Sext. und den Empirikern *πολλάκις, πλειστάκις τετηρημένον*) *πρὸ τοῦ πράγματος ἢ ἅμα τῷ πράγματι ἢ μετὰ τὸ πρᾶγμα*, sondern Platon kennt, wenn nicht das Wort, so doch den genauen Begriff der empirischen

10*

σημείωσις und kennt die Dreitheilung unter diesem Begriff. Es ist in einem bedeutungsvollen Zusammenhange, da wo er die dialektische Erkenntniss und die sinnliche einander gegenüberstellt unter dem Bilde der directen Anschauung des Tageslichts und der Beobachtung der vorüberwandelnden Schatten in dunkler Höhle, Rep. VII 516 c.[1]) Wenn der Glückliche, der, aus der Höhle befreit, das Licht der Sonne hat schauen dürfen, zurückdenkt an die düstere Wohnstatt, wird er wohl, fragt Sokrates, die dortige Weisheit sehr beneiden? Und wenn Lob, Ehren und Belohnungen dort von seinen Mitgefangenen ertheilt wurden τῷ ὀξύτατα *καθορῶντι* τὰ παριόντα καὶ *μνημονεύοντι* μάλιστα, ὅσα τε *πρότερα* αὐτῶν καὶ *ὕστερα* εἰώθει (NB!) καὶ *ἅμα* πορεύεσθαι, καὶ ἐκ τούτων δὴ δυνατώτατα ἀπομαντευομένῳ (= σημειουμένῳ) τὸ *μέλλον* ἥκειν, wird er nach solchen Ehren wohl sehr geizen und nicht lieber, wie Homer sagt, ein Tagelöhner im Lichte des Lebens wandeln denn ein Herrscher im Schattenland? — Man würde vielleicht nicht sogleich auf die Vermuthung kommen, dass Platon hier auf eine ausgeführte Theorie des Erfahrungswissens, die er vor Augen hatte, mit jedem einzelnen Ausdrucke anspielt, wenn nicht die vorher zusammengestellten Zeugnisse ganz ausser Zweifel stellten, dass wir hier genau den Begriff der Empirie vor uns haben, welcher von sämmtlichen späteren Philosophenschulen, die auf die Erfahrung bauten, einstimmig vertreten worden ist. Die Aehnlichkeit der Formulirung, welche sich bis auf das Satzgefüge und zum Theil auf den Wortlaut erstreckt, kann nicht zufällig sein; sie kann auch unmöglich so erklärt werden, dass aus einer Ansicht, die Platon sich bloss erdacht hätte, um sie zu bekämpfen, spätere Philosophen ihre eigene Ueberzeugung geschöpft hätten; sondern dieselbe Theorie, welche uns in ausgeführter Gestalt zufällig nur aus weit späterer Zeit vorliegt, muss in Platons Zeit bereits vertreten worden sein, und Platon hat, wie in allen ähnlichen Fällen, nicht eine nur überhaupt mögliche, sondern wirklich bestehende Ansicht zurückweisen wollen, welche er charakterisirt, nicht in

1) Auf die merkwürdige Uebereinstimmung der platonischen Stelle mit der angeführten des Sextus hat mich E. Laas zuerst aufmerksam gemacht; die Folgerungen sind mein Eigenthum.

erfundenen Formeln, sondern möglichst eng sich anschliessend an das, was in den Schriften der Gegner ausgesprochen war. Aus eben diesen Schriften haben die Späteren geschöpft und also ihrerseits die Theorie nicht neu aufgebracht, sondern von Autoren, welche Platon bereits vor sich hatte, übernommen.

Es handelt sich um die ersten Grundzüge der Lehre vom Inductionsschluss, auf die noch ein Stuart Mill den ganzen Bau der Wissenschaft gründen will. Wer ist ihr Entdecker? Ich glaube, dass auf Protagoras alle Indicien übereinstimmend hinweisen.

Nämlich im näheren Zusammenhange der Stelle der Republik bezieht Platon das von ihm charakterisirte Erfahrungswissen jedenfalls zunächst auf Herrschaft im Staat, auf die Gewinnung von „Ehre, Lob und Lohn“ im bürgerlichen Leben.[1]) Wie bestimmt damit auf Protagoras gedeutet ist, lehrt sofort die Vergleichung mit Theaet. 178 c—179 b, wo Platon diesem Gegner beweist, dass wenigstens über das Zukünftige nicht eines Jeden jedesmalige Ansicht Richter sei, mit dieser direct auf seine Person bezogenen Nutzanwendung (178 e—179 a): würde wohl noch Irgendwer seine Unterredung begehren für vieles Geld, wenn er nicht, die mit ihm verkehren, zu überreden wüsste, dass, was künftig sein und scheinen werde, kein Seher noch sonst Jemand besser beurtheilen könne als er? was dann besonders noch auf die Gesetzgebung angewandt wird; man denke dabei an des Protagoras Gesetzgebung für Thurii D. L. IX 50 und vgl. Theaet. 167 c, Protag. 326 d, e. Hier erinnert die Beurtheilung des Künftigen, das Bild vom Seher, das viele Geld und die Staatsmacht, die man durch solche Kunst gewinne, an die Stelle der Republik; was aber dort allgemein (doch so, dass auf eine bestimmte, irgendwo vertretene Theorie augenscheinlich hingeblickt wird), eben das

1) Wir wissen übrigens, wie dem Platon durch die Verknüpfung des δίκαιον und ἀληθές Staatslehre und Philosophie verschwistert sind. Hier gerade soll ja Wissenschaft überhaupt begründet, der echte Typus der ἐπιστήμη, des Wissens durch συλλογισμός aus der Idee des an sich selbst Seienden gegenüber der empirischen Kunde vom Werden und Vergehen der Erscheinungen festgestellt werden (516 b, 518 c, 526 e, 527 b, 529 b—d). Und so beziehen sich die Worte, welche die Erkenntnissweise der in die Höhle Gebannten bezeichnen, mittelbar allerdings auf die Empirie in den Kenntnissen des Lebens überhaupt.

wird hier in möglichst directem und persönlichem Bezug auf Protagoras gesagt; sollen wir nicht schliessen, dass auf Protagoras auch jene Stelle hindeuten wolle? Es fehlt nicht an Bestätigungen dafür. Der Beweis nämlich, dass Urtheile über Zukünftiges in ihrer Wahrheit nicht vom gegenwärtig Erscheinenden allein abhängen können, also ein Wissen fordern, welches den unmittelbaren Anschein auch ungültig zu machen die Kraft hat, wird von Platon zweimal in ganz analoger Weise gegen Protagoras, so dass er offenbar den Nerv seiner gesammten theoretischen wie praktischen Ansicht treffen soll, geführt: ausser dem Theätet noch im Protagoras; und eine einfache Prüfung beider Argumentationen lehrt (was Schleiermacher, Plato II a 121 längst bemerkt hat), dass der Beweis nur den Sinn haben kann, den Gegner, nicht aus platonischen Anschauungen, sondern aus den eigenen Voraussetzungen seiner praktischen Weisheitslehre zu widerlegen. Auf empirische Zukunftsberechnung muss Protagoras die ganze von ihm angepriesene Lebens- und Staatsklugheit gegründet haben, wie es die ganze Richtung seines Philosophirens auf praktische Absichten fordert und namentlich der Protagoras auch im Einzelnen bestätigt. Der ganze Apparat von Strafen und Belohnungen, welchen Protagoras zur privaten und öffentlichen Anerziehung von Tugend und Gerechtigkeit aufbietet (Prot. 323 c—326 e, cf. Theaet. 166 d—167 c), beruht auf solcher zweckbewussten Voraussicht, also auf der Basis der Empirie. Eben hier findet sich die berühmt gewordene, so erst voll verständliche Theorie, dass man nicht um der vergangenen sondern der künftigen Uebelthat willen (*οὐ τοῖ παρεληλυθότος ἕνεκα ἀδικήματος ἀλλὰ τοῦ μέλλοντος χάριν*) strafe. Und auf dieselbe, allgemein vorausgesetzte Anschauung sieht die ganze platonische Beweisführung gegen den Sophisten beständig zurück; s. bes. 354 b *εἰς τὸν ὕστερον χρόνον ὑγίειαί τε καὶ εὐεξίαι τῶν σωμάτων καὶ τῶν πόλεων σωτηρίαι καὶ ἄλλων ἀρχαὶ καὶ πλοῦτοι* und 356 a—b: *τίς ἂν ἡμῖν σωτηρία ἐφάνη τοῦ βίου; ἆρα ἡ μετρητικὴ τέχνη ἢ ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις; . . . . ἡ δὲ μετρητικὴ ἄκυρον μὲν ἂν ἐποίησε τοῦτο τὸ φάντασμα, δηλώσασα δὲ τὸ ἀληθὲς ἡσυχίαν ἂν ἐποίησεν ἔχειν τὴν ψυχὴν μένουσαν ἐπὶ τῷ ἀληθεῖ καὶ ἔσωσεν ἂν τὸν βίον*. Der Sinn der Stelle ist: das *φαινόμενον* würde nicht ausreichen, auch nur für die praktischen Absichten, auf

welche Protagoras zielt, das zu leisten, was erstrebt ist; es bedürfte dazu schon einer wissenschaftlichen, auf Zahl und Maass gegründeten Kenntniss, welche die relative Grösse und zeitliche Ferne der Güter richtig bemisst und somit lehrt, was ein wahres, was ein scheinbares Gut sei; eine solche Wissenschaft verwirft Protagoras, entzieht sich aber damit selbst den Boden für jene richtige Berechnung des Künftigen, auf die doch seine ganze Lebens- und Staatsweisheit sich nur stützt. Ob diese Widerlegung den Protagoras wirklich treffe, ist hier nicht die Frage; sie setzt aber voraus, dass Protagoras die rein erfahrungsmässige Berechnung des *μέλλον ἔσεσθαι*, jene von Platon der Kunst des Wahrsagens verglichene Empirie, deren Grundregel in der Republikstelle so genau formulirt ist, zum Fundament der von ihm gelehrten praktischen Klugheit des privaten und öffentlichen Lebens wirklich machte.[1])

Man findet ferner im Laches wie im Charmides als Gleichniss für die voraussichtige Empirie im Unterschiede von der Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges in einem Blicke zusammenfassenden *ἐπιστήμη* ganz stehend die Kunst des Sehers gebraucht, der aus Zeichen (*σημεῖα*) wohl was kommen wird vorauszusagen, Nichts aber von dem wahrhaft und immer Seienden zu erkennen im Stande ist; womit das *ἀπομαντεύεσθαι* in der Stelle der Republik statt *σημειοῦσθαι* und das *οὔτε μάντις οὔτε τις ἄλλος* der Theaetet-Stelle seine zwingende Deutung und die Beziehung dieses ganzen Begriffs auf Protagoras als Urheber auf Grund der letzten Stelle eine neue, vielleicht entscheidende Bestätigung erhält. So Lach. 195 e: *ἐπεὶ μάντιν γε τὰ σημεῖα μόνον δεῖ γιγνώσκειν τῶν ἐσομένων*, und 198 d, wo Platon seine

1) Wie sehr fast der ganze Protagoras den Sinn einer Widerlegung ex concessis hat, ist von den Interpreten vielfach übersehen worden, daher man bald dem Protagoras als eigene Lehre vindicirt hat, was er nur im Disput dem Gegner zuzugestehen genöthigt wird, bald umgekehrt dem Platon oder Sokrates angerechnet, was nur aus Voraussetzungen des Gegners, um ihn mit seinen eigenen Waffen zu schlagen, von ihm ausgesprochen wird. So hat noch Grote aus dem Protagoras den Utilismus oder gar Hedonismus des Sokrates beweisen wollen (Hist. of Greece VIII 523), wogegen es genügen dürfte auf Schleiermacher (I a 157), Brandis (Rh. M. I 137 f.), Ribbing (Ups. Univ. Arsskr. 1870, 106 f.), endlich auf Bonitz' treffliche Analyse des Protagoras (Pl. Stud. 2 A. 246 f.) zu verweisen.

der empiristischen entgegengesetzte Ansicht entwickelt, nach welcher *γιγνόμενα καὶ γεγονότα καὶ γενησόμενα* unter Eine Erkenntniss fallen, und die Anwendung macht: *ἡ στρατηγία κάλλιστα προμηθεῖται τά τε ἄλλα καὶ περὶ τὸ μέλλον ἔσεσθαι, οὐδὲ τῇ μαντικῇ οἴεται δεῖν ὑπηρετεῖν ἀλλ' ἄρχειν*, und was folgt bis 199d; dann Charm. 173b, c, e und weiter, endlich Men. 98a, 99d, wo *δόξα ἀληθής* und *ἐπιστήμη* unterschieden und die Eudoxie der blinden Kunst des Wahrsagers und Sehers verglichen wird. Die Vermuthung ist kaum abzuweisen, dass der später feststehende Terminus *σημεῖον, σημειοῦσθαι* eben diesem Vergleiche seinen Ursprung (als Terminus) verdankt, indem derselbe von den ersten Vertretern des Empiriebegriffs wohl im Sinne populärer Verdeutlichung gebraucht worden war.

So bestimmt übrigens auf Protagoras als Urheber des Empirie-Begriffs alle diese Umstände hinzudeuten scheinen, so ist er doch keinesfalls der Einzige unter den „Sophisten" gewesen, der ihn vertrat. Platon setzt ihn vielfach fast als Gemeingut der Sophisten voraus; so Phaedr. 260e allgemein gegen die Redekunst der Sophisten: *ὥσπερ γὰρ ἀκούειν δοκῶ τινῶν προσιόντων καὶ διαμαρτυρομένων λόγων, ὅτι ψεύδεται καὶ οὐκ ἔστι τέχνη ἀλλ' ἄτεχνος τριβή*. 270b: man muss die „Natur" der Seele wie in der Heilkunst die des Körpers kennen, *εἰ μέλλεις μὴ τριβῇ μόνον καὶ ἐμπειρίᾳ ἀλλὰ τέχνῃ . . . ἀρετὴν παραδώσειν* und das Weitere bis e. Im Gorgias[1]) wie ebenfalls bei Aristoteles[2]) wird insbesondere Polos als Anhänger und, wie es scheint, auch Theoretiker der Empirie angeführt, und eine Reihe fernerer, den bisherigen nahe verwandter Erwähnungen derselben Ansicht hat auf Protagoras keine nachweisliche Beziehung.[3]) Auch was als Gegen-

1) 448c, 462b ἐν τῷ συγγράμματι ὃ ἐγὼ ἔναγχος ἀνέγνων. Cf. 463a b, 464c, 465a, 500b, 501a (τριβῇ καὶ ἐμπειρίᾳ μνήμην μόνον σωζομένη τοῦ εἰωθότος γίγνεσθαι). Uebrigens liegt keine Nothwendigkeit vor, Alles, was im Gorg. von der Empirie vorgebracht wird, gerade auf Polos allein zu beziehen.

2) An einer der Hauptstellen über den Erfahrungsbegriff, metaph. I 1. Ob Aristoteles die Schrift des Polos vor Augen gehabt hat oder nur, was im Gorgias steht, frei wiedergibt, wage ich nicht zu entscheiden.

3) Die wichtigsten sind Soph. 254a (wieder an einer berühmten Stelle): ὁ μὲν (σοφιστὴς) ἀποδιδράσκων εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα τριβῇ προσαπτόμενος αὐτῆς . . ὁ δέ γε φιλόσοφος τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμοῦ προσκείμενος ἰδέᾳ κτλ.; Phileb. von 33d an: Erklärung der μνήμη als σωτηρία αἰσ-

satz des Empirismus bei Platon auftritt, so dass man sieht, er habe es nicht zuerst aufgebracht sondern vorgefunden, entspricht genau dem, was so viele Jahrhunderte später noch von dogmatischen Philosophen und logischen Aerzten immer wiederholt wird; gewiss schon Andere vor Platon[1]) hatten die Einsicht aus der „Natur“ des Gegenstandes, aus der „Ursache“ oder „Kraft“, aus dem „Wesen“ oder dem „Grunde“ einem bloss empirischen Treiben ohne solche Einsicht entgegengehalten als einer *ἄλογος* oder *ἄτεχνος τριβή*, welche wie blind im Finstern tappt, Schatten greift statt Wirklichkeiten u. s. w., wie es von Platon selbst so oft und nachdrücklich ausgeführt wird.[2]) Kurz man vermisst in Platons Schriften kaum einen einzigen der Züge, welche den Gegensatz des Empirismus und Rationalismus *(ἐμπειρία—λόγος)* in der späteren Zeit am bestimmtesten bezeichnen; Platon fand den Gegensatz schon bis zu einem gewissen Grade ausgebildet, er vollendete ihn im erkennbaren Zusammenhange mit seinen tiefsten und nachhaltig wirksamsten Philosophemen; es kommt hier namentlich die tiefgreifende Frage wegen der Geltung des Zeitbegriffs in Betracht, wie die beständig bei Platon in diesem Zusammenhange auftretende Entgegensetzung von *εἶναι* und *γίγνεσθαι* (so dass *ἐπιστήμη* auf *ἀεὶ ὄντα*, Empirie auf *γιγνόμενα καὶ γεγονότα καὶ γενησόμενα* geht) klar macht; die Unterscheidung von Erfahrung und Wissenschaft erhält von hier aus sogar erst ihre wesentliche Bedeutung. Die Verfolgung dieser Zusammenhänge in der platonischen Philosophie mit Feststellung des Verhältnisses namentlich zu den Eleaten und Vergleichung etwa auch

---

θήσεως 34 a, δόξα 38 b, ἐλπὶς (περὶ τὸν μέλλοντα χρόνον) 39 c—e (wobei Irrthum stattfindet 40 c); dann 55 e—56 b (wozu vgl. Sext. adv. gramm. 72), 59 a; Rep. 484 d ἐμπειρίᾳ μηδὲν ἐκείνων ἐλλείποντας cf. 539 e; 488 e, 493 b καταμαθὼν δὲ ταῦτα πάντα ξυνουσίᾳ τε καὶ χρόνου τριβῇ κτλ.

1) Hippokrates nach Phädr. 270 c (etwa auch schon Anaxagoras? ebendort a).

2) φύσις Phädr. 270 a—c, δύναμις d, οὐσία τῆς φύσεως e; λόγος, φύσις, αἰτία (τέχνη-ἄλογον πρᾶγμα) Gorg. 465 a (vgl. vorher οὐ γνοῦσα ἀλλὰ στοχασαμένη 464 c und 463 a mit Phileb. 55 e); αἰτίας λογισμῷ Men. 98 a. Die blosse Empirie gleicht τυφλοῦ πορείᾳ Phädr. 270 d e; wer Wissenschaft besitzt, ist neben dem, der nur ἀληθῆ δόξαν hat, ὥσπερ παρὰ σκιὰς ἀληθὲς ἂν πρᾶγμα εἴη Men. 100 a; Soph. 254 a (s. S. 152 Anm. 3), cf. Rep. 518 a; Rep. 476 c (der δοξάζων gleicht dem Träumenden), 484 c (dem Blinden).

moderner Lehren wäre eine Aufgabe, die nicht nur einen Philologen, sondern auch einen Philosophen forderte. Hätten die Sophisten, besonders der bedeutendste derselben, Protagoras, auch dabei kein weiteres Verdienst, als durch Vertretung eines in sich klaren und durchsichtigen Empirismus zunächst in praktischer Absicht die tiefere theoretische Durcharbeitung des Erkenntnissbegriffs bei Platon mit veranlasst zu haben, das Verdienst wäre ein nennenswerthes.

Was aber für die gegenwärtige Frage aus unseren Feststellungen sich ergibt, liegt auf der Hand. Hat die Lehre, welche späterhin den Pyrrhoneern und den Empirikern gemein ist, bis auf die Formulirung entsprechend schon zu Platons Zeit bestanden, ist sie somit älter als der Ursprung beider Schulen, so ist kein Grund, aus der Uebereinstimmung der skeptischen und empirischen Sätze auf eine späte Entlehnung und zwar von skeptischer Seite zu schliessen. Vielmehr da die älteste Skepsis an die Sophisten, speciell an Protagoras erweislich angeknüpft hat, so wird sie, wie so vieles Andere, auch dieses frühzeitig von dort übernommen haben, und es wird sich nur fragen, ob die Begründer der Empirie den Begriff, nach welchem sie sich nennen, aus derselben Quelle selbständig geschöpft oder etwa von Anfang an (wofür Einiges spricht) unter skeptischem Einfluss ihre Ueberzeugung ausgebildet haben; davon hernach noch etwas.

Ph. complicirt seine Hypothese noch mehr durch die Annahme, dass Sextus sich in seinen beiden Schriften der Empirie gegenüber nicht gleich verhalte: in den Büchern g. d. Logiker nämlich vertrete er den Standpunkt der Empirie ohne Weiteres, in den Hypotyposen erhebe er Bedenken, neige sogar mehr zur methodischen Schule. Die Annahme stützt sich in erster Linie auf H. I 236 ff.; eine Stelle, die zu ähnlichen Erwägungen längst Anlass gegeben hat. Dort behauptet nämlich S., dass die methodische Schule in einem gewissen Sinne der Skepsis näher stehe als die empirische. Ph. hat nun vorab richtig bemerkt (p. 62), dass S. von den Unterschieden der ärztlichen Lehren beider Schulen gar nicht, sondern bloss von der verschiedenen Vorstellung rede, welche beide über die Art hatten, wie wir die Dinge erkennen. Sextus konnte ungeachtet des Vorzugs, den er in diesem Betracht der Methode zuerkennt, im Uebrigen

Empiriker bleiben; wie wir auch allen Grund haben anzunehmen, da er dem Verfasser der pseudogalenischen Schrift introductio s. medicus sogar für eines der Häupter der Empirie gilt, da er seine *ἐμπειρικὰ ὑπομνήματα* — die *ἰατρικὰ ὑπομν.* sind ohne Zweifel dasselbe Werk — selbst citirt und da sein Beinamen *ὁ ἐμπειρικός*, den schon Diogenes hat, nicht wohl ohne Grund sein kann. Man sehe aber noch genauer zu, wie S. die angeblich nähere Verwandtschaft der Methode mit der Skepsis begründet: der Empiriker behaupte dogmatisch die Unerkennbarkeit der *ἄδηλα*, der Methodiker lasse sie dahingestellt, indem er einfach bloss den Phänomenen folge „gemäss der Akoluthie der Skeptiker"; ferner der Methodiker gebrauche seine technischen Ausdrücke, das *διήκειν*, die *ἔνδειξις* u. s. w., wie der Skeptiker das *οὐδὲν ὁρίζω*, *οὐδὲν καταλαμβάνω* u. s. w. *ἀδοξάστως καὶ ἀδιαφόρως*. Hierin lag nun offenbar kein Grund, dass nicht S. in allem Uebrigen — warum nicht auch in den Sätzen vom h. Z. und dem, was daran hängt? — mit den Empirikern hätte gehen können, indem er dabei nur immer jene subtile Unterscheidung festhielt, welche in der Empirie allerdings nicht üblich war: dass Alles nur *ἀδοξάστως*, *κατὰ τὸ φαινόμενον* gelten solle u. s. f. Und vertritt denn nicht S. in der That jene Lehren alle in den H. ebensogut wie in der Hauptschrift? Ist irgend ein sachlicher Unterschied zu erkennen in den Darstellungen der Lehre vom h. und e. Z. H. II, 97 ff. und L. II 143 ff.? Die *ἀνανέωσις* findet sich hier zwar nicht, aber H. III 268 findet sie sich; die Akoluthie fehlt, aber I 237 steht sie (vgl. auch II 236 *τὴν ἐπὶ τῶν πραγμάτων παρακολούθησιν*); die *τέχνη* als *σύστασις θεωρημάτων* (L. II 191) fehlt, H. II 70 kommt sie vor, zwar diesmal ohne die Erklärung, wie sie auf dem Boden der Skepsis möglich sei. Dann aber sehe man, wie sich Sextus gegen die Trugschlüsse der Dialektiker und die Amphibolie auf die *τέχνη* (H. II 236), auf das *ἐμπείρως τε καὶ ἀδοξάστως κατὰ τὰς κοινὰς τηρήσεις τε καὶ προλήψεις βιοῦν* (246 cf. 254), auf die *ἐμπειρίαι* (256), *βιωτικαὶ ἐμπειρίαι* (Gegensatz: *δογματικαὶ οἰήσεις* 258) beruft. Philippson muss sich als Kenner Galens dabei sofort erinnern an die auffallend entsprechenden Angaben dieses Autors über die Art, wie die Empiriker gegen *ὑπόθεσις*, *ὅρος*, *ἀπόδειξις* und deren Arten, gegen den *ἀναλογισμός*, die dialektische Auflösung der Sophismen, m. e. W. gegen die ganze

dialektische, insbesondere stoische Technologie argumentirten.[1]) Die Uebereinstimmung ist eine so vollständige — die eigensten Ausdrücke der Skepsis, die *ἀνεπίκριτος διαφωνία* (*περὶ τῶν ἀδήλων*) als Beweis der *ἀκαταληψία* u. s. w. kehren wieder — dass man schwerlich umhin kann, einen skeptischen Empiriker, den zugleich Sextus kannte, am einfachsten Menodotos, als Autor des Galen anzunehmen. Unbedingt aber folgt aus der nachgewiesenen Uebereinstimmung soviel, dass von einer abweichenden Stellung des Sextus gegen die Empirie in den H., verglichen mit der Schrift gegen die Logiker, nicht die Rede sein kann; die Uebereinstimmung ist gleich gross, in einzelnen Punkten auffallender dort wie hier.

Ph. findet noch, wie bereits Fabricius, auch Zeller, einen offenbaren Widerspruch zwischen H. I 236, wonach die Empiriker sich von den Skeptikern darin unterscheiden sollen, dass sie die Unerkennbarkeit der *ἄδηλα* behaupten, und L. II 191, wo Empiriker und Skeptiker in einer Linie als Vertreter des Satzes aufgeführt werden: *τὰ ἄδηλα μὴ καταλαμβάνεσθαι.* Diese Gelehrten haben übersehen, dass beide Stellen mit einander völlig im Einklang sind nach der Distinction, welche der Skeptiker (H. I 200) macht: ob Einer sagt, *πάντα ἐστὶν ἀκατάληπτα,* indem er es für gewiss behauptet (*διαβεβαιούμενος*), oder bloss *τὸ ἑαυτοῦ πάθος ἀπαγγέλλων.* Im letzteren Sinne lehrt gerade der Skeptiker: *πάντα ἐστὶν ἀκατάληπτα,* nur nicht im ersteren. H. I 236 wird nun der Empiriker getadelt, ausdrücklich weil er *περὶ τῆς ἀκαταληψίας τῶν ἀδήλων διαβεβαιοῦται,* L. II 191 dagegen wird einfach nur referirt: Empiriker wie Skeptiker sagen, *τὰ ἄδηλα μὴ καταλαμβάνεσθαι,* indem im Zusammenhange nämlich auf jene subtilere Unterscheidung gar nichts ankommt; hier ist auch nicht der Schatten eines Widerspruchs. Und nun sehe man, was S. L. II 327 sagt: eine Erkenntniss der *ἄδηλα* durch *ἀπόδειξις* behaupten die dogmatischen Philosophen und logischen Aerzte, die Empiriker, auch Demokrit, heben sie auf, die Skeptiker aber lassen sie dahingestellt, indem sie ihr *μὴ μᾶλλον* anwenden. Sextus will uns also wieder den Gefallen nicht thun, sich auf Widerspruch ertappen zu lassen. (Vgl. L. Haas, Leben des S. E., p. 22.)

---

1) Kühn I 77—79, bes. 77 u.: οὔτ' ἄλλη τις τέχνη συνίσταται κατ' αὐτὸν (sc. τὸν ἀναλογισμόν) οὐδὲ ὁ βίος τῶν ἀνθρώπων πρόεισιν.

Unsere Thesen sind hiermit wohl genugsam erwiesen. Als Hauptergebniss hat sich herausgestellt: die Erkenntnisslehre der Empiriker ist, jedenfalls in der Zeit des Galen und des Sextus, mit der der Skeptiker so gut wie identisch; die Empiriker vertreten genau so die allereigensten Sätze der Skepsis, wie sich bei Sextus die eigensten Sätze der Empiriker wiederfinden; die Differenz, welche S. selbst zwischen beiden Schulen behauptet, ist ganz subtil und sachlich belanglos. Auch hat diese genaue Uebereinstimmung gar nichts Auffallendes, da man weiss, dass die vornehmsten Empiriker, welche Galen als seiner Zeit nahestehend und in seiner Zeit vorzüglich einflussreich kennt und berücksichtigt (de libr. propr. XIX 38 u. subf. emp.), Menodotos und Theiodas, zugleich Häupter der Skepsis, Nachfolger Aenesidems, Vorgänger des Sextus sind. Die Ansicht, welche Philippson (p. 52) aufrechtzuhalten sucht, dass die Skeptiker mit den Empirikern bloss in der Negation zusammengegangen seien, während die positive Seite, nämlich die Lehre von der Erfahrung, der Skepsis fremd sei — experiendi doctrinae apud scepticos nec vola nec vestigium — scheitert an den Thatsachen; sie würde für mich allein schon daran scheitern, dass Sextus, Skeptiker zugleich und Empiriker, die „Akoluthie" nach blosser Erfahrung (*τηρητικὴ ἀκολουθία)* eben da, wo er die Empirie von der Skepsis unterscheiden will, *τὴν τῶν σκεπτικῶν ἀκολουθίαν* nennt; ihm ist also *τήρησις* und *ἀκολουθία* auf Grund der *μνήμη* als eigenthümlicher Begriff der empirischen Schule jedenfalls nicht bewusst gewesen; wenn wir ihm aber darin nicht glauben sollen, wem sollen wir glauben? Uebrigens fanden sich auch sonst der „Spuren und Stapfen" so viele, welche auf die ältere Skepsis, mindestens auf Aenesidem zurückweisen, dass das Fehlen einer ausdrücklicheren Ueberlieferung darüber durch die Dürftigkeit der uns erhaltenen directen Zeugnisse über die Ursprünge der Skepsis ausreichend erklärt wird.

Allgemein will es mir scheinen, als habe man die positiv wissenschaftliche Tendenz der pyrrhoneischen Skepsis bisher zu wenig beachtet. Es lässt sich nicht wohl leugnen, dass Sextus' Bücher gegen die Physiker eine ziemlich gediegene Kenntniss der Grundbegriffe der physisch-mathematischen Wissenschaften, nicht bloss der philosophischen Systeme, voraussetzen; wer sich um

Archimedes, um Eratosthenes, sogar um die verachtete Hypothese[1]) des Samiers Aristarchos (Ph. II 174) kümmert, wer die Astronomie des Eudoxos und Hipparchos vertheidigt, um die chaldäische Astrologie zu bekämpfen (adv. astr. 1), beweist jedenfalls Achtung und Verständniss für Wissenschaft. Dass nun Sextus nicht etwa der Erste gewesen, der diesen Sinn in die Skepsis hineingetragen hat, ist selbstverständlich; wir haben übrigens sichere Spuren davon, dass er von Anfang an in derselben heimisch gewesen ist. Nicht bloss Sextus selbst sieht es so an, wenn er im Eingang der Bücher adv. math., auf Timon gestützt (s. u.), die pyrrhoneische Bestreitung der Wissenschaften von der epikureischen so unterscheidet, dass die Pyrrhoneer, σὺν τῷ πεπαιδεῦσθαι καὶ πολυπειροτέρους παρὰ τοὺς ἄλλους ὑπάρχειν φιλοσόφους, auch nicht etwa mit Ruhmbegier oder Missgunst gegen Andere an die Mathemata herantreten, sondern πόθῳ τοῦ τυχεῖν τῆς ἀληθείας, sondern auch Galen scheint dies anzuerkennen, wenn er (subf. emp. p. 62 ff.) dem geschwätzigen und ruhmredigen Gebahren eines Menodotos den Pyrrhon als Muster des wahren Empirikers entgegenhält; nämlich als den Mann, der, ohne viel Worte zu machen, mit der That beweist, dass er etwas versteht.[2]) Ein solches Lob aus dem Munde eines Gegners der pyrrhoneischen sowohl als empirischen Richtung ist doch bemerkenswerth. Timon selbst, ὁ προφήτης τῶν Πύῤῥωνος λόγων, wie Sextus (adv. math. I 53) ihn nennt, hat sich im Gedächtniss der Nachwelt begreiflicher Weise vorwiegend durch seine übermüthigen Sillen erhalten; dass er aber auch ernste Prosaschriften verfasst und durch dieselben Einfluss geübt hat, steht fest; genannt wird seine Schrift περὶ αἰσθήσεως bei Diogenes (IX 105) und Bücher gegen die Physiker bei Sextus

---

1) Vgl. hierüber Bergk, Fünf Abhandlungen her. v. G. Hinrichs 1883, p. 171.

2) Galen beruft sich für seine Charakteristik Pyrrhons ausdrücklich auf Timon (63^{2} sicut ait Timon fuisse Pyrrhonem). Dass Sextus aus derselben Quelle schöpft, ist nicht bloss durch die Anspielung auf das Verhältniss des Epikur zu Nausiphanes wahrscheinlich, sondern wird überdies bestätigt durch die nahe Uebereinstimmung mit Galen (62^{20} qui veritatem quaerens et non inveniens ambigebat de omnibus immanifestis etc. 64^{14} quietus et mansuetus, cf. Sext. l. c. μακρὰν γὰρ αὐτῶν τῆς πραότητός ἐστιν ἡ τοιαύτη κακία und πόθῳ τοῦ τυχεῖν τῆς ἀληθείας . . ἐπέσχον).

(adv. math. III 2). Es ist sicher nur Zufall, dass von seinen antiphysischen Lehren uns so wenig directe Spuren erhalten sind; aber diese wenigen genügen zum Beweise, dass er gründlich genug und ganz in demselben Geiste vorging, wie Aenesidem, wie Sextus. Er griff die Physik seiner Zeit bei der Wurzel an, indem er seine Skepsis vor Allem gegen den Begriff der Hypothese richtete (l. c. und L. II 369 ff.); dass ihn die intricaten und tiefeingreifenden Fragen wegen der Zeit und des Werdens ernstlich beschäftigt haben, beweist das zweite Citat Ph. II 197.[1]) So verdient gewiss auch allen Glauben, was über das nahe Verhältniss Pyrrhons und Timons zu Demokrit überliefert wird;[2]) dass nämlich die Bewunderung für diesen Philosophen sich nicht auf seine ethische Ansicht allein bezogen habe, dürfen wir sicher annehmen; unterstützt wird die Annahme dadurch, dass noch Sextus sich (L. II 327) für die Bestreitung der *ἀπόδειξις* auf Demokrit stützt.[3])

---

1) Eine Spur timonischen Einflusses möchte man bei Sextus auch in der so ausführlichen Berücksichtigung der Argumente des Diodoros Kronos gegen die Bewegung erkennen, die sich jedenfalls am leichtesten so erklären würde, da Timon dem Diodoros noch zeitlich nahesteht (Sext. Ph. II 48, 85—120, 143, 347—349; H. III 71—81). Die lustige Anekdote H. II 244 f. dürfte freilich von späterer Erfindung sein).

2) D. L. IX 40, 67, Euseb. pr. ev. XIV, 731 a. Vgl. Nietzsche, Baseler Programm 1870, p. 21, dessen Conjectur zu der ersten Stelle jedenfalls dem Sinne nach sehr anspricht.

3) L. II 327 ἰσχυρῶς γὰρ αὐτῇ διὰ τῶν κανόνων ἀντείρηκεν. Die Angabe ist zu bestimmt, als dass wir ein Recht hätten, sie zu verwerfen, um so weniger da S. gerade über Demokrit vorzüglich berichtet ist. Zwar auf den wissenschaftlichen, namentlich mathematischen Beweis kann die Angabe unmöglich bezogen werden; rühmt sich doch Demokrit selbst (bei Clem. Strom. I 304 a): γραμμέων ξυνθέσιος μετὰ ἀποδέξιος οὐδείς 'κώ με παρήλλαξε. Sie braucht aber auch darauf nicht zu gehen; erkennt doch der Skeptiker selbst die Gültigkeit der ἀπόδειξις, so lange sie das Gebiet des Erscheinenden nicht verlässt, ausdrücklich an, S. 368. Es kann sich vielmehr nur um solche „Beweise" handeln, wie die der Eleaten gegen die Bewegung, gegen Werden und Vergehen und die Vielzahl der Dinge (cf. S. Ph. II 45 f., Arist. gen. et corr. 325 a), oder des Xeniades, dass alle Vorstellungen falsch, des Protagoras, dass alle Vorstellungen wahr seien (S. L. I 53, 389), oder vollends des Gorgias, dass überhaupt Nichts sei (L. I 65—87; H. II 59, 64; Ps.-Arist. de Gorg. 979 a Bekk.); allgemein um solche philosophische „Beweise" betreffend die Wahrheit der ὄντα, welche sich mit den Erscheinungen in Widerspruch setzen; D. selbst glaubte nämlich (mit Leukipp, Arist. l. c.) λόγους zu be-

Man wird sagen, die Tendenz der Skeptiker in Bezug auf die Wissenschaften könne nach Allem doch bloss eine negative gewesen sein. Allein die Negation erstreckt sich ausdrücklich nur auf den dogmatischen Anspruch der Wissenschaft und Philosophie, die Sache zu erkennen, wie sie in sich ist, nie auf die empirische Kenntniss der Erscheinungen als solcher und deren technischen Gebrauch im Leben, noch selbst auf die „Forschung" nach dem Verborgenen; rühmt doch der Skeptiker, dass ihm gerade die Forschung unbeschränkt sei, weil er Nichts, weder behauptend noch bestreitend, als Dogma aufstelle.

Erwägt man nun dieses Alles, so will es nicht gerade glaublich scheinen, dass die Skeptiker von den Empirikern vielmehr zu lernen gehabt hätten, als diese von jenen. Es liegt ja doch auf der Hand und Galen vertritt selbst diese Auffassung mit vollem Recht, dass der hauptsächliche Unterschied der empirischen von der logischen Schule weit mehr ein Unterschied der philosophischen Theorie als eigentlich der ärztlichen *τέχνη* war; dass ein solcher Gegensatz in den Aerzteschulen ohne eine entscheidende Einwirkung von philosophischer Seite entstanden sein sollte, ist an sich wenig wahrscheinlich. Und wenn Galen (subf. 62 23 f.) nun geradezu sagt: so wie der Skeptiker zum ganzen Leben, so verhalte der Empiriker sich zur Arzneikunde; wenn derselbe (im Eingang der Schrift) Empiriker und Skeptiker ferner deswegen zusammenstellt, weil Beide sich nicht nach einem Schulhaupt, sondern nach ihrer Denkart nennen; wenn er endlich, wie wir gesehen, das Muster des rechten Empirikers nach dem Vorbilde Pyrrhons entwirft: so scheint er mir zur Genüge anzudeuten,

---

sitzen, οἵτινες πρὸς τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα λέγοντες οὐκ ἀναιρήσουσιν οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν οὔτε κίνησιν καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὄντων. Solche Beweisgründe, die mit der Erscheinung wirklich einstimmig wären, würde ebenfalls auch der Skeptiker gelten lassen (S. L. II 362 f.); er leugnet nur, dass die Bedingung in irgendeinem der dogmatischen Systeme erfüllt sei; Demokrit selbst setzt sich, nach ihm, mit der Erscheinung in Widerspruch, indem er die φύσις der αἰσθητά leugnet (L. I 135. II 6, 56, worüber im folgenden Aufsatz). Noch sei bemerkt, dass auch der Empiriker bei Galen (Charter. II 339 a) sich auf Demokrit beruft gegen die Leugnung des Werdens und Vergehens wie der Bewegung. Die zugleich für die völlige Uebereinstimmung zwischen Empirie und Skepsis sehr merkwürdige Stelle wird ebenfalls im nächsten Aufsatz näher zu berücksichtigen sein.

dass ihm wenigstens die empirische Richtung in der Arzneikunde vielmehr die Anwendung des Pyrrhonismus auf dies besondere Gebiet als eine Lehrmeinung von selbständigem Ursprung und Gehalt zu sein scheint. Sollte nach Bonnets überredender Vermuthung subf. 35 10 statt Simone, womit nichts anzufangen, Timone im Original gestanden haben, so würden die Empiriker selbst, wenigstens ein Theil derselben, dieses ihr Verhältniss zur Skepsis anerkannt haben. Ist nun ein Einfluss der pyrrhoneischen Skepsis schon auf die Entstehung der empirischen Schule — wie ihn Sprengel bereits angenommen, Philippson selbst nicht bestritten hat — wahrscheinlich, so haben wir auch keinen Grund zu glauben, dass dieser Einfluss sich auf die Negation allein und nicht auch auf die Position erstreckt habe, die von jener Negation fast untrennbar ist. Nach dem, was mit Bezug auf Protagoras oben erörtert worden, würde selbst diese Verbindung der Leugnung jeder Erkenntniss transscendenter Wahrheit mit der Behauptung einer empirischen Kunde von den Phänomenen auf den Sophisten zurückzuführen sein. Nothwendig aber scheint mir die Annahme: dass die Pyrrhoneer von Anfang an eine Kunde von den Phänomenen, als Phänomenen, auf irgendeiner Basis haben gelten lassen wollen, und was dies anders für eine Basis gewesen sein sollte, als die der Empirie nach dem Grundbegriff, welchen Platon bereits kennt, Skeptiker und Empiriker späterer Zeit behaupten, wüsste wenigstens ich mir nicht auszudenken.

Schliesslich erwächst uns aus unserer Untersuchung eine neue Aufgabe. Wir wurden durch Sextus wiederholt auf eine besondere polemische Stellung der Skepsis Aenesidems gegen die epikureische Schule hingewiesen; sodass man vermuthen muss, Aenesidem habe dieselbe im Streite wider die Dogmatiker bevorzugt, oder wenigstens Sextus ihn für die Kritik des Epikureismus vorzugsweise, wo nicht ausschliesslich benutzt. Eine systematische Prüfung der ganzen sextischen Epikur-Kritik lässt daher wohl einige Ergebnisse erwarten, welche vielleicht ermöglichen, den Typus der aenesidemischen Skepsis nach einigen Seiten bestimmter als bisher zu bezeichnen. Diese Untersuchung hängt übrigens mit der über den Ursprung der skeptischen Erfahrungslehre nahe zusammen; sie berührt zugleich den ganzen Complex von Fragen, welche durch die Herausgabe der Schrift des Philodem περὶ

σημείων καὶ σημειώσεων aus den herculanischen Rollen und die verheissenden Einleitungsworte des Herausgebers Th. Gomperz zuerst (Herc. Stud. I 1865), dann abermals durch einen Wink H. Useners (Bonnet, de Cl. Galeni subf. emp. 1872, p. 30) und neuerdings durch Philippson angeregt worden sind. Die Philodemschrift, beruhend auf Lehrvorträgen des Epikureers Zenon — eines Zeitgenossen des Aenesidem — hat für Sextus eine unmittelbare Bedeutung schon dadurch, dass sie den directesten Beweis für die Thatsache liefert, die wir sonst mit nur halber Sicherheit aus Sextus erschliessen würden: dass der Begriff der *σημείωσις* in den dogmatischen Systemen, und gerade im epikureischen, gegen welches Aenesidems Argumente sich vorzugsweise richten, in der That die wichtige Rolle gespielt hat, der Erkenntniss der *ἄδηλα* durch *φαινόμενα* zur logischen Grundlage zu dienen. Gewiss können wir erwarten, dass die Vergleichung der skeptischen Erörterungen über diesen Begriff mit jenen epikureischen — in denen wir nach Gomperz „den ersten Entwurf einer inductiven Logik, aufgeführt auf dem Boden einer streng und ausschliesslich empirischen Weltanschauung" zu sehen hätten — auch für das Verständniss der Skepsis förderlich sein werde. Zwar hat Gomperz eine umfassende, ja erschöpfende Behandlung der Geschichte des Empirismus im Alterthum vor nun 19 Jahren verheissen; auch würde es gewiss Niemandem willkommener sein als mir, wenn entweder er oder, da er uns im Stiche zu lassen scheint, ein Usener oder Bonnet an seiner Statt der grossen Aufgabe sich zu widmen Musse fände. Indessen, da unser Gegenstand uns einmal auf diese Fragen hingeführt hat, so will ich nicht unterlassen, was sich auf meinem Wege hierher Gehöriges ergeben hat, so unvollkommen es ist, vorzulegen; möchte dadurch bald ein Berufenerer veranlasst werden Besseres und Vollständigeres zu liefern; denn die Probleme sind zu tiefeingreifend, um eine längere Vernachlässigung zu dulden.

Wie aber eine eigene Voruntersuchung über Protagoras nöthig schien, um für die Feststellung des Verhältnisses der Skepsis zu ihm eine sichere Grundlage zu gewinnen, so wird eine selbständige Untersuchung der fraglichen Lehren Epikurs und seiner Schule erforderlich sein, bevor es unternommen werden kann, die Beziehungen der Skepsis zu derselben genauer zu ergründen. Es

handelt sich für uns wesentlich um die Grundsätze der epikureischen Kanonik, an welche die Lehre vom Erfahrungsbeweis, wie sie die Schule Epikurs genauer ausgebildet hat, sich zunächst anschliesst. Das bekannte Verhältniss Epikurs zu Demokrit, zugleich die enge Verbindung, in welcher die Kritik des epikureischen mit der des demokriteischen Erkenntnissbegriffs bei Sextus auftritt, nöthigt uns aber, bis auf den Abderiten zurückzugreifen, auf welchen wir soeben noch von einer anderen Seite uns hingewiesen sahen. Demokrit, Epikur und seine Schule, die Stellung der Skepsis zu beiden, werden daher die Themata unserer ferneren Untersuchung bilden; dieselbe wird sich, wie die bisherige, auf die Geschichte des Erkenntnissproblems in erster Linie erstrecken, die Fragen der Physik und Ethik hingegen nur insoweit berühren, als sie mit denen der Erkenntnisskritik einen näheren Zusammenhang haben.

IV.

Demokrit.

Keiner von den wesentlicheren Bestandtheilen der Lehre Demokrits ist bisher so wenig befriedigend festgestellt, wie sein Begriff von dem Fundamente der Wahrheit. Die achtbarsten Zeugnisse der Ueberlieferung stehen sich auf den ersten Blick schroff widersprechend gegenüber. Aristoteles, dessen Ansehen man gerne Alles zugestände, wenn es nur anginge, sagt nicht nur, Demokrit und Leukipp hätten gelehrt: das Wahre sei in der Erscheinung (gen. et corr. I 2, 315 b 9 *ἐπεὶ δ' ᾤοντο τὸ ἀληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι*), was man noch etwa so verstehen kann, vielleicht muss: die Wahrheit sei von der Erscheinung nicht losgerissen, sie beruhe vielmehr auf ihr, habe sich an ihr zu bewähren; sondern auch geradezu: sie hielten Wahrnehmen für Denken und sagten somit „nothwendig“, das Erscheinende nach der Sinneswahrnehmung sei wahr (met. III 5, 1009 b 12), oder das Wahre sei das Erscheinende (de an. I 2, 404 a 27). Und wenn ein Commentator (Philop. zu de an. B 16 m) Demokrit mit Protagoras in eine Linie stellt, weil Beide gelehrt hätten, das Wahre und das Erscheinende sei Eins, so hätte er sich wenigstens nicht ohne Schein auf Aristoteles selbst berufen können, denn so folgert auch dieser (1009 b in.): wenn die Wahrheit auf dem Erscheinenden beruht, so ergibt sich, dass auch die widerstreitenden Erscheinungen gleich wahr, keine wahrer als die andere, mithin keine wahr sei; wie auch Demokrit gesagt habe: entweder es gebe nichts Wahres oder wenigstens uns sei es verborgen. Sextus hingegen behauptet und beweist mit nicht wenigen Citaten: Demokrit habe alle Wahrheit der Sinne verworfen und

eine andere Erkenntniss derselben gegenüber als die „echte" behauptet, die auf dem *λόγος* beruhe; so wenig finde er die Wahrheit in den Phänomenen der Sinne, dass er vielmehr *νοητά* — denn das seien seine Atome und sein Leeres — als das allein Wahrhafte auf dem Grunde der Erscheinung voraussetze.

Den anscheinenden Widerspruch beider Berichte hat Zeller zu lösen versucht, und ich glaube, dass seine Lösung den Bedenken neuerer Forscher gegenüber in der Hauptsache geltend bleiben wird, indessen konnte die Triftigkeit der Auffassung des Sextus vielleicht noch überzeugender erwiesen, der Grund des aristotelischen Missverstandes und der wahre Charakter der Lehre Demokrits, wie er nach dessen Beseitigung sich ergibt, genauer bestimmt werden, als es geschehen.[1])

1) Dass, auch wenn die Auffassung des Sextus wesentlich richtig ist, den Sinnen eine gewisse, relative Wahrheit dennoch bleibt und also dem Irrthum des Aristoteles etwas Thatsächliches doch zu Grunde lag, wird unten bewiesen werden. Kann ich R. Hirzel (Unters. zu Cic.'s philos. Schr. I 110 ff.) soweit beistimmen, so kann ich hingegen seiner Argumentation im Einzelnen mich vielfach nicht anschliessen, sie scheint mir an Halbheit und Widerspruch zu leiden. So wird S. 112 oben (nach Theophr. de sens. 62) behauptet: Demokrit habe Schwere und Dichtigkeit „als Gegenstände der sinnlichen Empfindung" dennoch für objectiv wahr anerkannt; auf derselben Seite unten wird (nach Sext. log. I 139) zugegeben, er habe die Sinnesempfindung „in allen ihren verschiedenen Arten" als σκοτίη γνώμη (d. h. doch als nicht objectiv wahr) von der γνησίη (der objectiven), sogar aufs strengste, geschieden. Wie Beides zusammenbestehen oder welches Zeugniss dem anderen weichen soll, erfährt man nicht. Hirzel, desgl. E. Rohde, der seiner Grundauffassung beitritt (Vh. d. 34. Vs. d. Phil. u. Schulm. p. 72[2]), hätte sich auf Ar. de gen. I 8 (s. o.) zu allererst stützen sollen, wo das wahre Verhältniss klar und richtig ausgesprochen ist: die erklärenden Gründe, welche in blosser Wahrnehmung nie, sondern nur im Begriffe des Objects derselben gegeben sind, enthalten die Wahrheit, aber sie müssen, um auf Glauben Anspruch zu haben, mit der Wahrnehmung einstimmig aussagen; d. h. die Wahrnehmung (als Phänomen, nicht Sache an sich) erklären, was die eleatischen „Gründe" nicht leisten. Dass die Wahrheit „verborgen" sei, kann nur besagen wollen: sie könne allein begriffen, nicht angeschaut, allein hypothetisch den Erscheinungen als ihr An-sich zu Grunde gelegt, nicht unmittelbar mit den Sinnen erfasst, nicht erfahren werden. Dass unter dieser Auffassung Ar. de gen. (nicht in den übrigen Schriften) mit Sext. und Theophr. im Einklang ist, soll gezeigt werden. Peipers (Erkth. Platos, 676 ff.), der den Contrast der sextischen Auffassung mit der hergebracht sensualistischen und die Näherung Demokrits zum Idealismus wohl empfunden hat, streift nahe an das Richtige, wenn er (679 u.) hervorhebt, dass Demokrit der Hypothese zugestand

Den ersten ganz sicheren Ausgangspunkt für die Beurtheilung der principiellen Grundlage des atomistischen Systems haben wir in der aristotelischen Erörterung des Verhältnisses der Atomisten zu den Sätzen der Eleaten, de gen. et corr. I 8. Dass Aristoteles an dieser Stelle als Berichterstatter spricht, die Schrift des „Leukippos" vor Augen hat, Geschichte geben will und nicht ein bloss persönliches Urtheil, lässt sich, wie ich glaube, mit grosser Sicherheit behaupten. Schon E. Rohde hat diese Auffassung vertreten,[1]) und ich würde mit ihm glauben, dass jeder Unbefangene ebenso urtheilen werde, wenn nicht H. Diels sich zweifelnd geäussert hätte. So sei denn noch Folgendes zur näheren Begründung beigetragen. Aristoteles spricht ausdrücklich im Tone des Berichterstatters von der Ansicht des „Leukippos" 325 a 23—b 5 (*Λ. ᾠήϑη* a 23, *φησίν* 28); der Anfang seines Referats (*Λ. δ' ᾠήϑη*) ist aber augenscheinlich Nachsatz zu *ἐπεὶ δὲ* Z. 17,[2]) und wie grammatisch, so ist logisch der im Nachsatz beginnende Bericht über Leukippos mit dem im Vordersatz ausgesprochenen Urtheil über die Eleaten eng verknüpft: während die eleatische Ansicht, wenn man auf die Vernunftgründe sieht, zwar wohl zutreffen möchte, in Anbetracht der Thatsachen aber[3]) einem Wahn-

über das sinnlich Percipirte hinauszugehen. Er macht ihn trotzdem zum Empiristen, weil er eben doch nicht mehr gewollt habe als die (sinnlich) beobachteten Thatsachen erklären. Nun, in solchem Sinne ist selbst Kant ein Empirist und bekennt es zu sein: indessen die erklärenden „Gründe", welche Demokrit aufstellt, sind nicht beobachtete oder überhaupt beobachtbare Thatsachen; und in den erklärenden Gründen, nicht in den beobachteten Thatsachen als solchen, nicht im φαινόμενον, ist für ihn „alle Wirklichkeit enthalten" (P. 680 u.); seine Atome sind nicht ἁπτά, nicht wahrnehmbar, vom Leeren, dem μὴ ὄν, welches dennoch „ist", ganz zu geschweigen; von aller Sinneswahrnehmung ausdrücklich wird die γνησίη γνώμη unterschieden, wie die Untersuchung bestätigen wird.

1) A. O. 89 u.: Ar. stelle die atomistische Lehre dar als „eine aus der eleatischen durch Polemik entwickelte, in welcher gerade die Lehren, welche die Eleaten von vorne herein als undenkbar verworfen hatten, positiv aufgestellt und bekräftigt wurden."

2) Der (von δοκεῖ im Vordersatz abhängige) acc. c. inf. οὐδένα γὰρ — ἐξεστάναι kann nämlich nur als Parenthese verstanden werden; so richtig Prantl in seiner Uebersetzung, der demgemäss δοκεῖ Z. 22 in δοκεῖν ändert; übrigens dürfte durch die Länge der Parenthese der Uebergang in die directe Rede vielleicht zu entschuldigen sein.

3) sc. der Wahrnehmung; so stellt schon Platon λόγοι — πράγματα gegen-

sinn gleichsieht, glaubte hingegen Leukippos Vernunftgründe zu besitzen, welche mit der Wahrnehmung im Einklang[1]) Entstehen und Vergehen, Veränderung und Vielheit (d. h. die Phänomene, wie gleich hernach: *ὁμολογήσας δὲ ταῦτα μὲν τοῖς φαινομένοις*) nicht aufheben. Die Antithese ist so scharf, dass man wohl glauben muss, der gegen die eleatische Lehre ausgesprochene Vorwurf sei in gleicher oder ähnlicher Fassung von dem Begründer des Atomismus selbst erhoben worden.[2]) Das *ταῦτα* des Vordersatzes weist aber ferner auf die ganze vorhergehende Darstellung der eleatischen Lehren (Z. 2—17) zurück; in derselben enthalten die Worte (13) *ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν καὶ παριδόντες αὐτὴν ὡς τῷ λόγῳ δέον ἀκολουθεῖν* das nachherige Urtheil schon im Keime: eben dies ist die getadelte *μανία*, welche Leukippos veranlasste über die eleatischen Annahmen hinauszugehen und wieder eine Verbindung der Verstandesgründe mit den Thatsachen der Wahrnehmung zu suchen. Die ganze Darstellung übrigens ist ausdrücklich in der Absicht eingeführt, den principiellen Ausgangspunkt der Lehre der Atomisten darzulegen (*ὁδῷ δὲ μάλιστα . . . διωρίκασι Λ. καὶ Δ., ἀρχὴν ποιησάμενοι κατὰ φύσιν ἥπερ ἐστίν. ἐνίοις γὰρ τῶν ἀρχαίων ἔδοξε κτλ.*); und so ist auch hernach geradezu gesagt, dass Leukipp in der Aufstellung seiner Grundsätze einestheils den Eleaten gegenüber auf den Phänomenen bestand, anderentheils gewisse Grundvoraussetzungen der Eleaten festhielt: *ὁμολογήσας δὲ ταῦτα μὲν τοῖς φαινομένοις, τοῖς δὲ τὸ ἓν κατασκευάζουσιν κτλ.* Ich weiss nicht, ob es überhaupt mög-

---

über in der Stelle des Phädon (99 e), welche den Grundgedanken des Idealismus ausspricht; so Arist. öfter, z. B. 748 a 9, 1217 a 2 und 9; cf. Philop. zu unserer Stelle.

1) πρὸς τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα λέγοντες, wie hernach b 14 πρὸς τὰς αὐτῶν θέσεις ὁμολογουμένως, cf. Bz. ind. Arist. 512 a 43, b 2. Zu gezwungen scheint mir Prantl's Uebersetzung.

2) Ausdrücklich würde dies gesagt sein, wenn man Z. 17 ἐπεὶ δὲ — ἔδοξε läse. Indessen lässt der überlieferte Text sich wohl erklären: nicht bloss dem L. schien es so, sondern es scheint auch objectiv sich so zu verhalten; d. h. der Berichterstatter erkennt die Motivirung zugleich als zutreffend an. Jedenfalls, wenn doch ἐπεὶ begründende Bedeutung haben soll, muss die Begründung mit der Aufstellung des L. eng zusammengefasst werden, und ich sehe nicht, wie das geschehen kann, wenn nicht L. selbst seine Stellung zu den Eleaten ebenso präcisirt hatte.

lich ist den Zusammenhang dieser ganzen Erörterung auf andere Weise logisch zu verstehen als so, dass schon der Begründer des Atomismus seine Ansicht der eleatischen in gleichem Sinne wie hier in seinem Namen Aristoteles gegenübergestellt habe. Ganz abgesehen aber von dem Zusammenhange der aristotelischen Darstellung würde doch aus dem Inhalte der Sätze des Leukippos derselbe Schluss gezogen werden müssen. Die Bezeichnung des Leeren als *μὴ ὄν* und die Behauptung, dass dieses *μὴ ὄν* dennoch sei, will sich anders als in Opposition gegen die Seinslehre der Eleaten gar nicht verstehen lassen. Noch eine Bestätigung bringt das zweite Kapitel derselben Schrift, wo die *οἰκεῖοι καὶ φυσικοὶ λόγοι* des Demokrit in ganz entsprechendem Gedankengange entwickelt werden, indem die Annahme der Atome und des Leeren an die nach c. 8 offenbar eleatischen Erwägungen über die Unmöglichkeit unbegrenzter Theilung des physischen Körpers angeknüpft wird; vgl. 316 a 14 ff. mit 325 a 8 ff. Dass der beide Male gebrauchte Ausdruck *διηρῆσθαι* für die Annahme des Leeren in dem dem Leukippos zugeschriebenen Werke vorkam, sagt die pseudo-aristotelische Schrift de Melisso Xenophane Gorgia 980 a 7; wenigstens überzeugt mich nicht, was Diels (Vh. d. 35. Philol.-Vers. 105^30) gegen Rohdes Auffassung der Stelle in diesem Sinne eingewandt hat.[1])

1) Καθάπερ ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις γέγραπται soll nämlich nicht heissen, was wohl Jeder verstehen wird: wie in den angeblich dem Leukippos angehörigen Schriften (oder der Schrift) geschrieben steht; sondern es soll durch καλούμενος „das Ungewöhnliche des Ausdrucks λόγοι" angedeutet sein; Diels verweist dazu auf Ar. 209 b 14 Πλάτων ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν und auf Ind. Ar. 359 b 29—40, 424 b 28 ff. Es ist nun zwar gewiss, dass ὁ καλούμενος oder ὁ λεγόμενος, wie unser „sogenannt", nicht nothwendig einen Zweifel, ob die Benennung berechtigt sei, andeutet; allein bloss die Benennung als solche kann doch nur in dem Falle durch diesen Zusatz hervorgehoben sein, wo es sich um eine vom sonstigen Sprachgebrauch abweichende, auf den Fall in besonderer Weise angewandte, namentlich technische Bezeichnung handelt (so τοὺς καλουμένους Σώφρονος μίμους Ar. 1486 a 9: die „Mimen des Sophron"). Davon kann jedoch hier nicht die Rede sein; es hätte keinen Sinn, entweder die fragliche Schrift oder ihren Inhalt, die Lehrsätze oder Argumente des Leukippos, auszeichnend λόγους zu nennen; für Beides wäre vielmehr die Benennung nur die natürliche und hergebrachte. Von der Geltung des λόγος gegenüber der αἴσθησις überhaupt redet unsere Stelle, von den οἰκεῖοι καὶ φυσικοὶ λόγοι des Demokrit die Parallele c. 2 in keinem andern

Es müssten demnach sehr zwingende Gegengründe sein, welche uns veranlassen dürften, die hieraus sich ergebende, für das ganze Verständniss der Entwickelung der älteren griechischen Philosophie wesentliche Ansicht von dem Verhältnisse des Begründers des Atomismus zu den Eleaten fallen zu lassen.

Näher aber glaube ich mit Zeller I (4. A.) 557 [1], dass unter den *ἔνιοι* 325 a 2 und 15 nicht die Eleaten im Allgemeinen, sondern speciell Melissos zu verstehen sei, und nehme also an, dass erst die Gestalt, welche dieser den eleatischen Lehren gab, den Atomismus hervorgerufen habe. Zeller will zwar (560, 852 f.) vielmehr den Melissos von den Atomisten abhängig sein lassen, allein er verwickelt sich augenscheinlich in Widerspruch, wenn er (853 [1]) sich zu der Annahme gedrängt sieht, Aristoteles stelle zwar (de gen. I 8) die eleatische Lehre „zunächst“ nach Melissos dar, da es ihm aber doch „nur überhaupt“ darum zu thun sei, das Verhältniss des eleatischen und atomistischen Systems darzulegen, ohne dass er auf die „einzelnen Philosophen“ der beiden Schulen näher einginge, so dürfe man nicht schliessen, er halte Leukippos für abhängig von Melissos. Nämlich von einer aristotelischen Absicht, das Verhältniss des eleatischen und atomistischen Systems nur überhaupt darzulegen, ist in der Stelle nichts zu finden, Aristoteles spricht von Leukippos und von *ἔνιοι τῶν ἀρχαίων*, dass es Eleaten seien, sagt er nicht, und was er von ihnen anführt, passt, wie Zeller selbst an der ersten Stelle gezeigt hat, nicht auf die Eleaten überhaupt, sondern nur auf „einzelne“, von den uns bekannten allein auf Melissos. Das Hauptmotiv der Zeller'schen Ansicht ist: es sei nicht glaublich, dass Melissos, „dem sonst keine besondere Denkschärfe nachgerühmt wird“, den für die nachmalige Physik so wichtigen Begriff des Leeren (er durfte hinzufügen: des Atoms) von sich aus in seine Stelle ein-

---

Sinne, als in dem Aristoteles und Jeder sonst den Ausdruck gebraucht. In jedem derartigen Falle kann ὁ καλούμενος nur einen Vorbehalt hinsichtlich der Richtigkeit der Bezeichnung (der sich hier natürlich nicht auf den Ausdruck λόγοι, sondern auf den Autornamen Leukippos bezieht) andeuten wollen. So hat Zeller (I[4] 760[2]) und wohl Jeder bisher die Worte verstanden, so versteht man ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεσι καλουμένοις 410 b 28 cf. 734 a 19, so οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι oder οἱ περὶ τὴν Ἰταλίαν, καλούμενοι δὲ Πυθαγόρειοι (Z. I 255[2]) und Aehnliches.

geführt, und erst von ihm die Atomiker ihn, als einen der Grundsteine ihres Systems, entlehnt hätten. Allein dieses Bedenken gründet sich doch einzig auf das wegwerfende Urtheil des Aristoteles über Melissos, welches für uns um so weniger massgebend sein kann, als nicht nur der besser unterrichtete Aristoteles unserer Stelle, sondern selbst der Commentator Simplikios ihm ausführlich und mit schwer anzufechtenden Gründen widerspricht. Melissos erscheint in den Auszügen bei Simplikios (in phys. p. 103 ff. Diels, beachte bes. 111[15], und de caelo Br. 509 b 18 ff.) als ein sehr achtbarer Philosoph, der ernstlicher als ein anderer Eleat die Möglichkeit einer Physik gegenüber den Vernunftgründen, welche die Realität der Sinnenwelt in Frage stellen, erwogen und, obwohl er mit seinen Erwägungen zu einem negativen Ergebniss kam, doch die Bedingungen, unter denen eine Naturerklärung einzig möglich wäre, besser eingesehen hat als mancher Physiker. Auch die Bedeutung, welche die hippokratischen Schriften, Platon, selbst Isokrates dem Melissos beilegen, beweist jedenfalls eine tiefere Nachwirkung. Allgemein bedarf die aristotelische Beurtheilung der eleatischen Lehren gar sehr der Berichtigung; dass Aristoteles die Bedeutung gerade dieser Philosophie, die sich historisch bis in die grossen Systeme der Neuzeit hinein erstreckt und unter allen Neubildungen bewährt, wohl nicht ganz nach Gebühr gewürdigt hat, darf als offenes Geheimniss bezeichnet werden; vgl. u. a. Bonitz, ar. Stud., Sitzgsberr. LII 391.

Uebrigens sind meine weiteren Aufstellungen von dieser Annahme über das besondere Verhältniss des Begründers des Atomismus zu Melissos ebenso unabhängig wie von der Entscheidung des Streites über die Existenz eines Philosophen Leukippos; es genügt festgestellt zu haben, dass dieser aristotelische Bericht authentische Bedeutung beansprucht, um ihn der Beurtheilung der sonstigen Angaben des Aristoteles, von denen ein Gleiches nicht gilt, zu Grunde legen zu dürfen. Hier ist nun die Position, welche Demokrit — denn was von Leukipp zunächst gesagt ist, soll ausdrücklich auch für ihn gelten — in dem erkenntniss-theoretischen Gegensatz von *αἴσθησις* und *λόγος* einnahm, mit einer Bestimmtheit bezeichnet, welche kaum etwas zu wünschen übrig lässt. Einige der Alten leugneten das Werden und Vergehen, die Veränderung und Vielheit der wirklichen

Dinge, indem sie über die Wahrnehmung wegschritten und an ihr vorbeisahen, denn dem Vernunftgrund müsse man folgen. Sie möchten auch im Rechte sein, wenn es sich um blosse Begriffe handelte, allein den Thatsachen gegenüber (die den Begriffen entsprechen sollen) sieht es einem Wahnsinn gleich, Solches zu behaupten. Dagegen glaubte Leukippos Vernunftgründe zu besitzen, welche, mit der Wahrnehmung im Einklang, Werden und Vergehen, Veränderung und Vielheit nicht aufheben. Soviel nämlich glaubte er den Phänomenen zugestehen zu müssen, während er andererseits den eleatischen Begriff des wahrhaft Seienden, nämlich Einen und Selbigen, doch nicht aufgeben wollte; mit der Annahme der Atome, der unzerstörlichen Elemente des Körpers, als des „eigentlich" Wirklichen, und des Leeren, eines nach eleatischen Begriffen freilich Nichtwirklichen, welches aber auf gewisse Weise dennoch wahrhaft sei, gedachte er den berechtigten Ansprüchen Beider, der Phänomene wie der Vernunftgründe, genugzuthun.

Hiernach ist man doch genöthigt, das Fundament der atomistischen Ansicht als ein rationales zu bezeichnen, wenn auch nicht in gleichem Sinne wie das der eleatischen. Das „Wahre", die Realität, liegt auch den Atomisten keineswegs in den Erscheinungen der Sinne, sondern in Begriffen des Verstandes; nur nicht in solchen, welche, wie die eleatischen, die Erscheinung einfach und schlechthin negiren, sondern auf sie allerdings eine nothwendige Beziehung haben und ihre Bewährung allein darin finden, dass sie die Erscheinungen erklären, ein Verständniss derselben eröffnen; man darf fast die kantische Formel auf diese Ansicht anwenden, wonach Sinnlichkeit es ist, welche den Verstand „realisirt", indem sie ihn zugleich „restringirt". Das ganze eigenthümliche Verdienst des Atomismus liegt in dieser grundsätzlichen Klarstellung desjenigen Verhältnisses von Begriff und Sinneserscheinung, in dessen Voraussetzung die erste Möglichkeit wissenschaftlicher Erklärung der Erscheinungen gegeben ist; es war, wie selbst Aristoteles anerkennt, der erste Anfang einer gesunden Physik, eines wirklichen Naturverständnisses statt eines baaren empirischen Treibens, wobei man nichts verstand, auf der einen, und eleatischer Naturverleugnung auf der anderen Seite, wobei man zwar recht wohl sich selbst in seiner Begriffswelt

verstehen und zu erklären wissen mochte, aber eben das nicht leistete, was verlangt wird: diese Natur, die gegebene Wirklichkeit der „Thatsachen“ verständlich zu machen. Der Atomismus schritt also über die eleatische Lehre, von der er ausging, allerdings hinaus, indem er die Verstandesbegriffe auf die Data der Sinne wieder zurückbezog; er verliess aber damit keineswegs den rationalen Boden der Begründung gegenständlicher Erkenntniss, welchen die Eleaten zuerst gelegt hatten; vielmehr der eleatische Grundbegriff der Einheit und Selbigkeit des wahren Seins blieb auch ihm geltend; nur solche Voraussetzungen über die Physis, welche, ohne das Zeugniss der Sinne zu negiren, zugleich diesem Begriffe irgendwie genügten, glaubte er aller Naturerklärung zu Grunde legen zu dürfen.

Wer so dachte, dem galt jedenfalls nicht die Sinneswahrnehmung als solche für wahr, Erscheinen und Sein nicht für dasselbe. Auch hat Aristoteles gewiss nicht dies, sondern nur jene nothwendige Zurückbeziehung der Begriffe des wahren Seins auf die sinnliche Erscheinung bezeichnen wollen, wenn er wenige Kapitel vor unserer Stelle von den Atomisten sagt: *ἐπεὶ δ' ᾤοντο τὸ ἀληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι* 315 b 9. Dies ergibt der unmittelbare Zusammenhang, in welchem die Worte stehen; es heisst nämlich: weil sie das Wahre in der Erscheinung (verstehe: ihr gemäss, mit ihr in Uebereinstimmung) glaubten, die Erscheinungen aber entgegengesetzt und unendlich sind, so nahmen sie die Gestalten (der Atome) auch als unendlich an, so dass je nach der Aenderung der Composition Dasselbe auf entgegengesetzte Art erscheinen kann. Das besagt doch: sie erklärten die Unterschiede der Wahrnehmung durch Unterschiede der Gestalt und Zusammensetzung der Atome; keineswegs: sie nahmen das Erscheinende als solches für das (auch an sich) Wahre. So heisst es von Demokrit hernach (316 a 1): *διὸ καὶ χροιὰς οὔ φησιν εἶναι· τροπῇ γὰρ χρωματίζεσθαι*, die Farben „sind“ nicht, denn nach der (wechselnden) Lage der Atome erscheint uns das Object (so oder so) gefärbt. Und in demselben Zusammenhange spricht Aristoteles von jenen nicht leicht wegzubringenden „Gründen“ (315 b 21), den *οἰκεῖοι καὶ φυσικοὶ λόγοι* des Demokrit (316 a 13), deren nähere Ausführung mit dem, was von „Leukipp“ c. 8 gesagt ist, genau zusammentrifft, und welche eben im Unterschied

von den eleatischen „Gründen“ die Bedingung erfüllen sollten, die Phänomene „nicht aufzuheben“ und also Naturerklärung möglich zu machen. Eine Differenz der Auffassung liegt also innerhalb dieser Schrift nicht vor.

Einigermassen anders verhält es sich mit den Angaben der Metaphysik und der Schrift über die Seele. Indessen ist gerade an der Hauptstelle, met. III 5, sofort klar, dass wir hier nicht einen blossen Bericht, sondern ein persönliches Urtheil des Aristoteles vor uns haben, welches für uns natürlich in keiner Weise verbindlich sein kann, wenn eine augenscheinlich authentische Darstellung desselben Autors, wie wir sie kennen lernten, ihm gegenübersteht. Aristoteles spricht im Zusammenhange der Stelle (1009b in.) von denjenigen Philosophen, denen die Wahrheit aus den Sinnendingen abhanden kam; weil nämlich die Wahrnehmungen verschiedener und sogar derselben Subjecte mit einander streiten, die eine Wahrnehmung aber um nichts mehr als die andere wahr sei, so glaubten sie folgerecht keine der widerstreitenden Wahrnehmungen als wahr gelten lassen zu dürfen; daher auch Demokrit gesagt habe: entweder Nichts sei wahr oder wenigstens uns sei es verborgen. Bis hierher berichtet Aristoteles nur, was als die wirkliche Lehrmeinung des Demokrit auch sonst beglaubigt ist; dass derselbe nämlich das *οὐ μᾶλλον* von der Sinneswahrnehmung in der That gelehrt habe, kann angesichts der übereinstimmenden Aussagen des Sextus und Theophrast nicht wohl bezweifelt werden;[1])

---

1) Sext. Hyp. I 213. Theophr. de sens. 69 (Doxogr. 519 [22]). Auch Plut. adv. Col. c. 4 widerspricht nicht. Kolotes behauptete, es sei nach Demokrit τῶν πραγμάτων ἕκαστον οὐ μᾶλλον τοῖον ἢ τοῖον, und schloss darin die Atome und das Leere ein, verführt durch den Ausspruch Demokrits: μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι. Indem Pl. dies triftig widerlegt, leugnet er keineswegs, dass D. das οὐ μᾶλλον bezüglich der Sinneswahrnehmung gelehrt habe; vgl. c. 8. Auch der Ausspruch, den Ar. citirt: entweder Nichts sei wahr etc., braucht nicht eine Skepsis zu enthalten, welche die λόγοι mitbetrifft; D. durfte ganz wohl schliessen: bloss nach den Phänomenen geurtheilt, abgesehen vom philosophischen λόγος, der die Widersprüche der Erscheinung erst in einer einheitlichen Ansicht des Ansichseins auflöst, würden wir sagen müssen: entweder es gebe nichts Wahres, oder wenigstens sei es uns verborgen, eben darum sei eine Erklärung der Phänomene nothwendig, die also der Philosoph zu leisten habe. Der Ausspruch beweist dann zwar, dass D. die Wahrnehmung einer Kritik von dem eleatischen Begriff des Wahren (Einen und Selbigen) aus unter-

auch hängt diese Ansicht mit dem Grundbegriff des Systems, wie wir ihn kennen lernten, logisch genau zusammen; sie bestätigt nur, dass Demokrit die Wahrheit der Dinge an sich von der Erscheinung der Sinne streng unterschied, wiewohl er die Bewährung der Begriffe vom Ansichsein darin suchte, dass sie die Erscheinung verständlich machen. Um so weniger kann es der wahren Lehre des Demokrit entsprechen, wenn Aristoteles fortfährt: überhaupt aber, weil sie die Wahrnehmung für Denken, jene aber für eine blosse Zustandsänderung (der Organe) halten, so müssen sie nothwendig sagen: das Erscheinende nach der Sinneswahrnehmung sei wahr (*τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναί φασιν*, zu *ἐξ ἀνάγκης* vgl. Zeller 822 [4]). Dies soll gelten von Empedokles, von Demokrit, „sozusagen" aber auch von einem Jeden der Uebrigen; Aristoteles versucht es noch zu beweisen von Parmenides, von Anaxagoras, er bringt in denselben Zusammenhang schliesslich die extremste Meinung vorgeblicher Herakliteer wie des Kratylos, welche alle Identität überhaupt beseitigen wollten. Diese summarische Zusammenfassung heterogenster Ansichten unter ein einziges verwerfendes Urtheil ist schon an sich nicht sehr vertrauenerweckend; so gut die Behauptung für Parmenides sicher unzutreffend, auch für Anaxagoras schwerlich richtig ist, könnte sie für Demokrit untriftig sein. Jedenfalls, wie Aristoteles von Parmenides und Anaxagoras offenbar nicht solche Aeusserungen vor Augen hatte, welche geradezu besagten: die Erscheinung als solche sei wahr, er vielmehr dies seinerseits erst aus anderen Sätzen folgert, um durch die Unhaltbarkeit der Consequenz die Unrichtigkeit der Voraussetzung zu beweisen; so wird er zu dem gleichen Ergebniss für Demokrit durch eine analoge Schlussfolgerung gelangt sein, wie das *ἐξ ἀνάγκης* auch anzudeuten scheint. Welcher Gedanke dabei leitend war, lehrt sofort der Zusammenhang. Aristoteles fand, dass die Psychologie des Atomisten, wie die der älteren Physiker überhaupt, zwischen den „Vermögen" der Wahrnehmung

---

warf und sie demselben (mit Grund) nicht gemäss fand, er beweist aber nicht, dass er einer unbegrenzten Skepsis Raum gab; was durch seine von Plutarch und Sextus einstimmig bezeugte Bekämpfung des Protagoras ohnehin widerlegt wird. Vielleicht erscheint diese Deutung etwas annehmbarer, als die von Hirzel (115 [1]) vorgeschlagene. Vgl. H. Siebeck, Gesch. d. Psychol. I 273 [23].

und des Denkens nicht radical unterschied, beide[1]) durch körperliche Veränderungen erklärte, von Dispositionen des Körpers abhängen liess, ein vom Körper und folglich der Sinneswahrnehmung unabhängiges „Vermögen der Wahrheit", einen *νοῦς*, welcher denkt, im Unterschied von der *ψυχή*, welche bloss wahrnimmt, nicht kannte.[2]) Wer so lehrt, schloss Aristoteles, dem geht „nothwendig" die Wahrheit doch in den Wahrnehmungen der Sinne auf;[3]) er kann dem gar nicht entgehen, die Sinneswahrnehmung mit ihren ungelösten Widersprüchen doch für wahr, Erscheinen und Sein doch für dasselbe zu erklären; und da andererseits die Wahrheit der Sinne eben des Widerspruchs wegen, den sie nicht los wird, sich nicht behaupten lassen will, so endigt er nothwendig mit der Skepsis; was Demokrit zu bestätigen schien, indem ihm von der Sinneswahrnehmung das *οὐ μᾶλλον*, die „Wahrheit" aber für verborgen galt.

Wie denn? wird man entgegnen; wusste ein Aristoteles nicht auseinanderzuhalten, was doch offenbar Zweierlei ist: die Behauptung, dass Denken und Wahrnehmen gleich sehr vom Körper abhängen, und die ganz davon verschiedene, dass die Wahrheit in den Wahrnehmungen der Sinne, das Erscheinende und das Wahre Eins sei? — Gewiss unterschied er; aber ihm galt offenbar ein nothwendiger Schluss von dem Einen auf das Andere; und er glaubte, dass die Entscheidung der erkenntnisstheoretischen Frage abhänge von der der psychologischen; ein systematischer Fehler, der in diesem Falle nothwendig das historische Urtheil verderben musste. Thatsächlich ist der Gang der Entwickelung in der altgriechischen Philosophie der gewesen, dass der erkenntniss-theoretische (oder sagen wir kritische) Gegensatz von *αἴσθησις* und *λόγος* längst durch die Eleaten ausgeprägt

---

1) Nach seinen Grundsätzen doch folgerecht; wie Theophr. de sens. 58 anerkennt.

2) Ar. de an. 404 a 30 οὐ δὴ χρῆται τῷ νῷ ὡς δυνάμει τινὶ περὶ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ ταὐτὸ λέγει ψυχὴν καὶ νοῦν. Cf. 427 a 21 ff.

3) Lässt Ar. 404 a 27 den D. vielmehr umgekehrt schliessen (ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἁπλῶς ταὐτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν· τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον), so beweist dies um so mehr, dass die Folgerung dem D. selbst nicht angehört, sondern vielmehr Ar. es ist, der die Nothwendigkeit des Schlusses vom Einen auf das Andere behaupten will.

und die Frage nach dem objectiven Geltungswerthe Beider erhoben war, ehe nach der subjectiven Möglichkeit des Wahrnehmens und Denkens auch nur ernstlich gefragt wurde. Und es ist auch leicht zu ersehen, wie jene Frage von dieser unabhängig und viel fundamentaler ist. Die Eleaten unterschieden bereits sehr bewusst und deutlich die Wahrheit der Begriffe von der Pseudo-Wahrheit der blossen sinnlichen Erscheinung und stellten die Geltung der Ersteren gegenüber der Letzteren in ihrer Art classisch fest; sie empfanden sehr wohl und formulirten auf ihre Weise, dass dies zuerst als Fundament aller wahren Erkenntniss feststehen müsse: was Wahrheit ist, d. h. welches das allgemeine Gesetz, dem eine Erkenntniss, die auf Wahrheit Anspruch haben soll, gemäss sein muss; sie suchten dieses Gesetz zu erfassen in dem Verhältniss des Begriffs zur Sinneswahrnehmung, nicht der subjectiven Function, sondern dem objectiven Inhalte und Erkenntnisswerthe nach. War dieser Anfang des Philosophirens nicht gegeben, so gab es eine philosophische, d. h. wissenschaftliche Erklärung überhaupt nicht; also auch nicht eine wissenschaftliche Erklärung der „Vermögen“ des Denkens und Wahrnehmens. Es wäre principiell verkehrt gewesen, die erkenntnisstheoretische Entscheidung auf die psychologische zu gründen, weil für eine Psychologie als Wissenschaft selbst die erste Möglichkeit solange fraglich bleibt, als nicht voraus begriffen ist, was die Wahrheit einer Erkenntniss, also was Wissenschaft überhaupt ausmacht. Vergebens also fragt man die Eleaten und so Demokrit, der auch hier ihnen nur folgt, nach dem Vermögen der wahren Erkenntniss; ihr Gesetz fanden jene in den Verstandesbegriffen, dieser, schärfer und richtiger, in denjenigen Begriffen des Verstandes, die auf die „Thatsachen“ der Sinne sich zurückbeziehen, auf sie eingeschränkt und durch sie gerechtfertigt sind; hingegen wenn es sich darum handelte, wie Wahrnehmen und Denken zu Stande kommen solle, verfuhr er als Physiker nur correct, indem er beide aus körperlichen Veränderungen herleitete, nachdem etwa die Beobachtung des Traum- oder Wahnzustandes ihn belehrt hatte, dass das *φρονεῖν* nicht minder als die Sinneswahrnehmung vom Körper abhängig ist. Er sagte und bewies so gut er konnte: der so und so afficirte Körper empfindet und denkt, ja Empfindung und Denken als Process „ist“ nichts als eine solche und solche Affection des

Körpers. Weiter ging er nicht, wie auch kein Physiker in der That weiter gehen kann; auf das eigenthümliche Problem der Seelenlehre gerieth er gar nicht, wie Keiner der Physiker darauf gerieth. Es ist ja begründet, dass Aristoteles den Mangel einer psychologischen Erklärung der Erkenntniss bei ihm aufdeckt; unbegründet nur, dass er seine Kritik der Erkenntniss beurtheilt nach Voraussetzungen der psychologischen Problemstellung, welche jenem überhaupt fremd sind und von denen überdies die Erkenntniss-Kritik keinesfalls abhängen dürfte. Der Fehler des Aristoteles in diesem Punkte ist geradezu verhängnissvoll geworden, indem die ganze Darstellung der erkenntnisstheoretischen Lehren der alten Physiker noch bei Zeller — Brandis ist mehrmals correcter — durch denselben nachtheilig beeinflusst erscheint. Aus ähnlichem Irrthum haben neuere Forscher wie E. Rohde eine bedenkliche Lücke des demokriteischen Systems eben darin finden wollen, dass ein eigenes Vermögen der wahren Erkenntniss nicht angenommen werde, und haben diese Lücke mit zum Theil gewagten Combinationen zu schliessen versucht, welche einfach an dem Fehler der Fragestellung scheitern.[1]) Correct war nicht zu fragen: in welchem Vermögen der Seele fand Demokrit die Wahrheit, sondern: in welcher Art von Erkenntniss fand er sie? Die Augen des Geistes sind die Gründe, hat Jemand gesagt; ich

1) Wäre die Lücke vorhanden, so würde ich dennoch nicht wagen sie in der Weise zu ergänzen, wie Rohde (ao. p. 73 f.) unter Beistimmung von Diels (p. 102 [21]) versucht hat. Schon Zeller hat in die Worte Cic. acad. II 45 offenbar zu viel hineingelegt. Jeder Unbefangene wird verstehen: Epikur glaubte des Irrthums los zu werden durch die Unterscheidung von δόξα und ἐνάργεια. Dass diese Unterscheidung Sache des „Weisen“ sei, heisst gewiss weiter nichts, als dass, wer philosophiren will, sie nicht verabsäumen dürfe. Dass E. auf einen „subjectiven Factor“ in der Erkenntniss hindeute, ist schon zu viel gesagt, vollends von einer „besonders gearteten Intelligenz des σοφός“ mit R. zu reden ist kein Anlass; endlich die Beziehung auf Demokrit, der den Unterschied von ἐνάργεια und δόξα nicht kennt, ist mehr als gewagt. Aus Plac. phil. IV 10 (Dox. 399) lässt sich für die Auffassung des Objectiven sicher nichts folgern; die Sinne, welche die ἄλογα ζῷα, die Weisen und die Götter voraus haben, können eine Erkenntniss, die auf dem λόγος beruht, wohl nicht enthalten. Auch Sext. L. I 139 ist zwar gesagt, die γνησίη γνώμη dringe dahin, wo die 5 Sinne nicht hindringen, allein es ist nicht gesagt, dass es kraft eines sechsten Sinnes geschehe; Sextus hätte dann ja nicht schliessen dürfen, dass also nicht die Sinneswahrnehmung für Demokrit κριτήριον sei.

glaube, dass Demokrit keine andere Antwort gegeben hätte auf die Frage, mit welchem Organe denn die Wahrheit erkannt werde. Hätte man aber weiter gefragt: was für Gründe? so vermuthe ich, er würde auf die Mathematik hingewiesen haben. Er empfand ohne Zweifel, was die Pythagoreer auch empfunden hatten: dass hier eine Gewissheit ist, verschieden von der schwankenden Sicherheit der Sinneswahrnehmung, verwandt dem unwankenden λόγος der Eleaten, doch aber nicht wie dieser von aller Erscheinung losgerissen.[1]) Darum gestand er dem unendlichen, unendlich theilbaren, mathematischen Raume, diesem eleatischen *μὴ ὄν*, eine eigene Wirklichkeit dennoch zu und gestaltete sein Wirkliches im Raume, die Atomwelt, nach rein mathematischer Art, während er die mathematisch unfassbaren Qualitäten der Sinne der eleatischen Kritik ohne Bedenken preisgab.

Aristoteles also referirt nicht über Demokrits Lehre, sondern beurtheilt sie, und er beurtheilt sie aus einem falschen Gesichtspunkt, wenn er Demokrit zum Sensualisten macht. Nach Beseitigung dieses Irrthums bleibt die äusserlich und innerlich besser beglaubigte Auffassung der Schrift de gen. et corr. stehen, und die sensualistische Auffassung ist auf keine Weise und in keiner Einschränkung zu vertheidigen. Ergibt sich diese Entscheidung aus der genaueren Prüfung der aristotelischen Angaben, so wird sie allem Zweifel enthoben durch das Zeugniss des Sextus und ferner durch das des Theophrast (de sensibus).

Sextus schreibt ein halbes Jahrtausend später als Aristoteles; er ist dennoch in diesem Falle ein glaubwürdigerer Zeuge und kann zur Correctur des Aristoteles ohne Gefahr benutzt werden. Das geht nicht wunderbar zu: Aristoteles ist ein grosser Systematiker, aber vielleicht eben darum nicht unbefangen in der

---

1) Mit H. Cohen (Platons Ideal. u. d. Math., Marbg. 1878, p. 4) glaube ich, dass Ar. etwas Richtiges im Sinne hat, wenn er den Atomismus mit der pythagoreischen Lehre zusammenbringt (de caelo III 4). Ein directer historischer Bezug brauchte gar nicht einmal angenommen zu werden, obwohl nicht einzusehen, weshalb nicht D. so gut wie Platon von Pythagoreern Einwirkungen sollte empfangen haben, zumal er als Mathematiker gewiss von ihnen gelernt hat (worüber u. A. Jhrbb. f. Phil. 1881, 578 f. gehandelt ist). Dass schon die Eleaten von Parmenides her durch die pythagoreischen Begriffe des ἄπειρον und περαῖνον beeinflusst sind, halte ich für wahrscheinlich.

Würdigung seiner Vorgänger, gerade der Ersten unter denselben. Es ist nicht einzusehen, weshalb nicht die spätere Zeit bisweilen unbefangener geurtheilt haben sollte, und so ist es augenscheinlich in unserem Falle. Der Bericht des Sextus trägt den Stempel der Echtheit darin, dass er nur die eigenen Worte des Demokrit mit Angabe des Fundorts zusammenstellt und ihre scheinbaren Widersprüche nicht durch eigene Combination, sondern durch neue, klarere Anführungen beseitigt. Die Absicht des Hauptberichtes (L. I 135—139) scheint keine andere zu sein als, die Lehre Demokrits von der der Skepsis, mit der einige Skeptiker sie tendenziöser Weise confundirt hatten,[1]) möglichst bestimmt zu unterscheiden; eine Absicht, welche unleugbar eine gewisse kritische Besonnenheit bekundet. Wir lesen dort:

1) Demokrit verwirft das den Wahrnehmungen Erscheinende und behauptet, Nichts davon sei der Wahrheit, sondern Alles nur der Meinung nach; wahr aber sei in der Sache, dass Atome sind und Leeres: *νόμῳ γὰρ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν . . . ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν*, was erklärt wird: *νομίζεται μὲν εἶναι καὶ δοξάζεται τὰ αἰσθητά, οὐκ ἔστι δὲ κατ' ἀλήθειαν ταῦτα.*

2) In den „Kratynteria" verheisst er zwar, er wolle *ταῖς αἰσθήσεσι τὸ κράτος τῆς πίστεως ἀναθεῖναι,*[2]) doch findet man, dass er ihnen auch hier das Urtheil spricht: wir erkennen Nichts sicher nach der Wahrheit, sondern nur was sich ändert nach der Verfassung des Körpers; wir erkennen nicht, wie ein Jedes nach der Wahrheit ist oder nicht ist. Desgleichen in der Schrift von den Gestalten:[3]) man erkennt nach dieser Richtschnur, dass der

---

1) S. H. I 213, D. L. IX 72. Darüber noch etwas im Anhang.

2) Dies soll offenbar den Titel erklären; auch das κρατύνειν, S. L. II 36‘4 stammt gewiss aus Demokrit (worüber unten). Thrasyl im Katalog der demokriteischen Schriften (D. L. IX 45, s. Nietzsche, Baseler Pr. 1870, p. 23) erklärt wunderlich: κρατυντήρια ὅπερ ἐστὶν ἐπικριτικὰ τῶν προειρημένων (der vorgenannten Schriften). Möglicherweise ist dies nur aus dem Titel fälschlich geschlossen, während die Deutung, welche Sextus gibt, aus dem Inhalte der Schrift abgeleitet scheint. An eine Zurücknahme früherer Ansichten zu denken ist keine Veranlassung. Zur Deutung dieser Stellen vgl. Siebeck a. a. O.

3) ἐν τῷ περὶ ἰδεῶν. Dass ein solcher Titel sich bei Thrasyl nicht findet, darf nicht irre machen, da die Titel der demokriteischen Werke sogar von Thrasyl selbst zum Theil verschieden angegeben werden. ἰδέαι heissen dem D die Gestalten der Atome (Doxogr. 388 a 7, b 7), vielleicht auch die Atome

Mensch der wahren Einsicht baar ist; dieser *λόγος* gibt kund, dass wir in Wahrheit Nichts wissen von irgendeiner Sache, sondern zufliessend ist einem Jeden der Schein (*ἡ δόξις*); offenkundig ist, dass in Wahrheit wie ein Jedes ist zu erkennen unmöglich. Damit erschüttert er, sagt Sextus, „fast" jedes Begreifen, wenn er auch ausnehmend nur die Sinneswahrnehmung antastet; allein

3) in den Kanones[1]) unterscheidet er zwei Arten der

---

selbst (Plut. adv. Col. 1111 a); daher ich nicht sehe, weshalb die Angabe des Clemens VIII 15 (wie Diels Dox. 251 will) auf Confusion beruhen muss. Die Schrift kann demnach identisch sein mit der von Thrasyl περὶ τῶν διαφερόντων ῥυσμῶν benannten, vgl. Krische Forsch. 149[1], Hirzel a. O. 126[2].

1) ἐν τοῖς κανόσι, cf. L. II 327 διὰ τῶν κανόνων, Thrasyl κανὼν α' β' γ'. Der Plural bezieht sich zweifellos auf die verschiedenen Bücher, deren jedes κανών betitelt war (s. Birt, Buchwesen 450[1]), nicht (wie Hirzel 126 will) auf eine Mehrzahl von Kriterien. Natürlich sind diese Bücher erkenntniss-theoretischen Inhalts gewesen und handelten vom Kanon der Wahrheit. Mit der Anführung bei Gellius (IV 13) „Democriti liber qui inscribitur περὶ λοιμῶν ἢ λογικῶν κανών" ist in dieser Gestalt Nichts anzufangen, mir wenigstens scheint der Scharfsinn vergeudet, welchen Hirzel (130 f.) aufbietet, um zwischen Seuchen und Kanon der Wahrheit eine verständliche Verbindung herzustellen. (Uebrigens weiss ich nicht, warum H. zweifelt, ob die von Hertz aufgenommene Lesung περὶ ῥυσμῶν ἢ λ. κ. auf Conjectur oder hdschr. Ueberlieferung beruht, s. var. lect. und praef.; auch ten Brinks Bemerkungen im Philol. XXIX 613 f. scheinen dem Vf. unbekannt geblieben zu sein.) Folgende Erklärung des unmöglichen Citats, welche ich dem Verfasser des „Buchwesens" verdanke, scheint mir annehmbarer: ἢ λογικῶν ist zunächst zu beseitigen als aus Dittographie entstanden; es bleibt περὶ λοιμῶν κανών. So steht bei Thrasyl: περὶ λοιμῶν · κανὼν α' β' γ', was aber selbstverständlich zwei Titel sind, nicht einer. Wie also entstand der Irrthum? Gellius (oder schon sein Autor) benutzte eine Rolle, welche die beiden auch im Katalog zusammenstehenden Schriften enthielt und demgemäss die Aufschrift trug:

ΠΕΡΙ ΛΟΙΜΩΝ
ΚΑΝΩΝ

Dies wurde irrthümlich für einen einzigen Titel angesehen. Aehnliche, zum Theil noch sonderbarere Irrungen in Folge des Gebrauchs von Mischrollen weist Birt (489 N.) nach. So führt derselbe Gellius (VI 6) eine Stelle aus Arist. περὶ ὕπνου an ex libro quem περὶ μνήμης composuit, was sich so erklärt, dass beide Schriften in einem Volumen standen; ein weiterer interessanter Fall bei Plinius, Buchw. 457. — Dass übrigens Hirzel seitenlang über demokriteische Buchtitel handelt, ohne die von Nietzsche 1870 publicirte Handschriftencollation zu kennen, könnte verwundern, wenn nicht derselbe Autor (177 ff.) grosse Erörterungen darüber anstellte, ob wohl einige spätere Epikureer, z. B. Zenon von Sidon, sich mit Logik befasst haben, während seit 1865 Philodems Schrift περὶ

Erkenntniss, Sextus erklärt sie durch die ihm geläufigen Ausdrücke *αἴσθησις* und *διάνοια*: die echte (*γνησίη*), der er Verlässlichkeit in der Beurtheilung der Wahrheit zuerkennt, die dunkle (*σκοτίη*), der er die Untrüglichkeit in Entscheidung der Wahrheit abspricht. Zur letzteren gehört nach dem folgenden Citat dieses alles: Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten; also das ganze Gebiet der Sinneswahrnehmung. Dass, was die *γνησίη γνώμη* für wahr erkennt (Atome und Leeres), nicht auf Grund der Sinneswahrnehmung wahr sei, ist ein nothwendiger Schluss.

Hiermit ist Demokrits Lehre bestimmt unterschieden sowohl vom Sensualismus als von der Skepsis; vom Sensualismus, der die Wahrnehmungen (oder gewisse Wahrnehmungen) der Sinne als solche für wahr hält; von der Skepsis, welche, von derselben Voraussetzung ausgehend, dass die Wahrnehmung das Fundament der Wahrheit sein müsse, durch den Widerspruch in den Wahrnehmungen sich zu der Folgerung gedrängt sieht, überhaupt Nichts sei wahr. Nach Demokrit sind nicht die Sinne das Fundament der Wahrheit, daher auf Grund der Wahrnehmung freilich Nichts wahr; aber auf Grund der Verstandesbegriffe sind wahrhaft jene die Erscheinungen erklärenden Voraussetzungen der Atome und des Leeren.

Ganz so wird H. I 213 f. die Grenze zwischen Zweifellehre und Demokritismus festgestellt: Demokrit stützt sich zwar auf dasselbe Beweismaterial, wie der Skeptiker, nämlich den Widerspruch in den Sinneswahrnehmungen; auch folgert er den Worten nach das Nämliche, dass, was Anderen anders erscheint, „nicht mehr“ das Eine als das Andere in Wahrheit sei; allein er versteht das „nicht mehr“ in verschiedenem, ja entgegengesetztem Sinne; er will sagen: die Sache sei an sich selbst weder dies noch jenes; während des Skeptikers Meinung ist: man wisse nicht ob das Eine oder das Andere oder Beides oder Keines von Beiden. Und offenbar wird ja der Unterschied, wenn Demokrit weiter

---

σημείων, einer der merkwürdigsten Reste antiker Logik überhaupt, in erster Linie beruhend auf Lehrvorträgen jenes Zenon, für Jeden benutzbar vorlag. Auch hätte H. sich bei Zenon an Procl. in Eucl. p. 199 Friedl., bei Demetrios an Sext. L. II 348 ff. erinnern dürfen. Diese Ausstellungen hindern übrigens nicht, das wesentliche Verdienst Hirzels um die Aufklärung der demokriteischen Ethik anzuerkennen; worüber weiter unten.

sagt: *ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν*, denn jetzt behauptet er ja eine Wahrheit, nämlich nach dem *λόγος*. Die Beweisführung ist vollkommen sachgemäss.

Aus diesen Gründen trennt Sextus consequent den Demokrit von Protagoras (L. I 369), dessen Position derjenigen der späteren Skepsis durchaus zunächst steht, und den er (wie ebenfalls Sextus 389, desgl. Plutarch adv. Col. 1109 a berichtet) ausdrücklich und in verwandtem Sinne wie Platon bekämpft hat;[1]) er trennt ihn ebenfalls von Heraklit (H. II 63),[2]) und folgerecht von Aenesidem *κατὰ Ἡράκλειτον* (L. II 8); endlich ganz radical von dem consequentesten Sensualisten des Alterthums, Epikur (L. II 6, 8, 56 sqq., 63 sqq., 184 sq., 355 al., worüber im nächsten Aufsatz); dagegen stellt er ihn in Parallele mit Platon (II 6, 56); wir sehen mit welchem Rechte: er verwirft schlechthin die sinnlichen Qualitäten; Nichts vom Sensibeln subsistirt an sich, die Auffassungen desselben sind leere leidende Zustände unserer Wahrnehmungen, *κενοπάθειαί τινες αἰσθήσεων* II 184, weder Süss noch Bitter, weder Warm noch Kalt, weder Weiss noch Schwarz noch sonst etwas von dem, was die Dinge einem Jeden scheinen, existirt draussen, es sind nur Namen für unsere

---

1) Auch die skeptische Lehre des Xeniades kann D. (S. L. I 53) nur in verwerfendem Sinne besprochen haben, da die von S. angeführten Sätze (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος πᾶν τὸ γινόμενον γίνεσθαι καὶ εἰς τὸ μὴ ὂν πᾶν τὸ φθειρόμενον φθείρεσθαι) den Grundlehren des Atomisten gerade entgegen sind. Nun lehrte X. (399) μηδὲν ὅλως ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν ἀληθές, und II 6 werden ihm richtig Platon und Demokrit gegenübergestellt, welche μόνα τὰ νοητὰ ὑπενόησαν ἀληθῆ εἶναι. Vgl. oben S. 55. Bekanntlich ist Sextus der einzige Autor, der diesen Philosophen überhaupt erwähnt. Er schöpft seine Kenntniss gewiss aus eben der Quelle, der er die genauen Angaben über Demokrit verdankt; sein Autor aber hat ihn vielleicht nur aus Demokrit gekannt, denn alle Angaben bei S. lassen sich leicht aus L. I 53 (wo gesagt ist, dass D. den X. erwähnt hatte) ableiten. Unrichtig freilich, ja der eigenen Darstellung des S. (L. I 60 ff.) widerstreitend ist es, wenn (I 388) Protagoras und Xeniades so gegenübergestellt werden, dass jener gelehrt habe, jede Vorstellung sei wahr, dieser, jede sei falsch. Allein S. selbst vertritt H. I 216 ff. eine andere Auffassung als die τινές, über die er an jener Stelle referirt; nach derselben würde die Entgegensetzung von Pr. und X. allerdings berechtigt sein. So können wir Sextus hier durch Sextus selbst berichtigen.

2) Indem Beide mit ihrem λόγος, von der αἴσθησις ausgehend, zu verschiedenen ja entgegengesetzten Ergebnissen gelangten, zum Triumphe der Skepsis.

subjectiven Zustände. Es ist der Subjectivismus der sinnlichen Beschaffenheiten in strengster Fassung. Und die Consequenz ist (II 6): die Atome, welche Alles zusammensetzen, entbehren ihrer Natur nach jeder sinnlichen Beschaffenheit, sind reine *νοητά*, nicht in demselben zwar, aber verwandtem Sinne wie die platonischen Ideen; *λόγος*, nicht *αἴσθησις*, entscheidet dem Demokrit die Wahrheit der Dinge; dies erhält in der später gebräuchlichen Terminologie ganz natürlich die Fassung: er verwirft die Wahrheit der *αἰσθητά*, behauptet als wahr nur *νοητά*.[1])

Ich habe früher die Lehre von der Subjectivität der sinnlichen Beschaffenheiten in ihrem Einfluss auf die Anfänge der modernen Philosophie verfolgt; es wird gestattet sein, auch mit Bezug darauf in einer Untersuchung über Demokrit und Epikur diesem Punkte eine genauere Berücksichtigung zuzuwenden; die Wichtigkeit der Frage für unseren Gegenstand bedarf nicht der Hervorhebung. Man hat sich gewöhnt, nach Locke zwischen „primären“ und „secundären“ Eigenschaften der Körper so zu unterscheiden, dass die ersteren der Sinneswahrnehmung entsprechend auch wirklich in den Dingen, die letzteren dagegen den Dingen fremd und der Wahrnehmung allein angehörig seien, und man pflegt als ersten Urheber dieser Locke'schen Unterscheidung Demokrit zu nennen. Ich muss fürchten, dass diese Auffassung, so allgemein sie angenommen scheint, gleichwohl ohne Fundament ist. Demokrits Lehre findet ihr modernes Gegenbild nicht in derjenigen Lockes, welche vielmehr zwischen Demokrit und Epikur eine unhaltbare Mitte einnimmt, sondern sie entspricht weit mehr der klareren und besser begründeten Position, welche längst vor Locke (auch vor Gassendi, der ihm in der sensualistischen Fassung des Unterschieds vorangegangen ist) selbständig Galilei und Descartes, dann Hobbes eingenommen hatte.[2]) Gleich diesen nämlich stützt Demokrit den Realitätsunterschied der Qualitäten nicht auf irgendeinen Vorzug einer Art Sinneswahrnehmung, etwa der des zugleich Sicht- und Tastbaren, vor den übrigen, sondern darauf, dass die ausschliessende

1) Näheres über das Verhältniss zwischen Demokrit und Platon am Schluss dieser Abhandlung.

2) Vgl. des Verf. Schrift „Descartes' Erkenntnisstheorie“ Kap. 6 nebst dem auf Gassendi bezüglichen Nachtrag Philos. Monatsh. 1882, 572 ff.

Voraussetzung der „ersten“ Beschaffenheiten als wahr und wirklich ihm allein geeignet scheint, Sein und Veränderung der Dinge mit den Erscheinungen einstimmig zu erklären, Rechenschaft von ihnen zu geben aus begreiflichen Gründen; kurz gesagt: er begründete den Unterschied rational, nicht sensual. So wurden ihm alle sinnlichen Beschaffenheiten ohne Unterschied das, was Sextus mit dem Worte *κενοπάθειαι* prägnant bezeichnet: subjective Zustände der Wahrnehmung, deren ganze Wirklichkeit in ihrem Wahrgenommenwerden erschöpft ist; während, wem die Sinneswahrnehmung als solche ein Fundament der Realität ist, zwar immer noch festhalten mag, dass gewisse erscheinende Qualitäten eine bloss abhängige, relative Wirklichkeit haben, kommen und gehen mit den Lageänderungen der Atome, aber folgerecht doch behaupten wird, dass das Wahrgenommene dann wenigstens, wann es wahrgenommen wird, allemal auch „ist“, d. h. in räumlicher Wirklichkeit, so wie es erscheint, auch im Object draussen vorhanden ist. Genau dies ist nach Sextus der Unterschied zwischen Demokrit und Epikur in der Auffassung der Realität des Sensibeln.[1])

Dass nun diese Auffassung für Demokrit wirklich zutreffend ist, folgt nicht nur aus allem bis hierher Entwickelten, sondern erhält eine fernere Bestätigung durch das gewichtige Zeugniss des Theophrast, von welchem eine subtile und sachverständige, sicher aus bester Quelle geschöpfte Darstellung und Kritik der Lehre Demokrits über die *φύσις* der *αἰσθητά* erhalten ist (fr. de sensibus 60 ff., Doxogr. ed. Diels p. 516 ff.). Ich schliesse mich, um die Nachprüfung zu erleichtern, so genau als thunlich dem Gedankengange des Autors an.

Demokrit und Platon, berichtet Theophrast, erklären sich über die Natur der Sensibilien in verwandter obwohl unterschiedener Art, *ὁ μὲν (Πλ.) οὐκ ἀποστερῶν τῶν αἰσθητῶν τὴν φύσιν, Δημόκριτος δὲ πάντα* (sc. *τὰ αἰσθητὰ*) *πάθη τῆς αἰσθήσεως ποιῶν*. Theophrast wundert sich, dass Demokrit dennoch in der Erklärung der Sensibilien denselben eine *φύσις*, ein *καθ'*

1) Ich kann aus diesem Grunde E. Laas (Idealismus und Positivismus I 91) nicht beitreten, wenn er Demokrits Metaphysik im Gegensatz zur platonischen sensualistisch nennt, bekenne übrigens gern, durch seine Anregung mit zu der hier vertretenen Auffassung Demokrits gekommen zu sein, vgl. ebenda 13[1].

αὐτό, eine *οὐσία* zu Grunde lege, nämlich eine solche und solche Grösse, Gestalt, Ordnung und Lage der Atome.[1]) Es braucht jedoch kaum gesagt zu werden, dass diese Verwunderung unbegründet ist und ein Widerspruch in der That nicht vorliegt, sobald man am Sensibeln oder der Erscheinung zwei Seiten unterscheidet: die eine, nach der es erscheint, die andere, nach der es auch an sich selbst Etwas ist; und also sagt: was mir in der Wahrnehmung süss, bitter u. s. w. erscheint, ist an sich selbst eine solche und solche Affection des Körpers. Theophrast, wohl durch die Zweideutigkeit des Wortes *αἰσθητόν* verführt,[2]) hält hier und auch weiterhin Beides nicht gehörig auseinander; was man beachten muss, um seine Meinung richtig aufzufassen.

Er führt nun aus, wie Demokrit das Schwere, Leichte, Harte, Weiche durch Grösse und Dichtigkeit der Atome erklärte, und fährt (63) fort: *τῶν δὲ ἄλλων αἰσθητῶν οὐδενὸς εἶναι*

---

1) Δ. . . . . τὰ μὲν τοῖς μεγέθεσι, τὰ δὲ τοῖς σχήμασιν, ἔνια δὲ τάξει καὶ θέσει διορίζων . . . ὁ μὲν γὰρ (Δ.) πάθη ποιῶν τῆς αἰσθήσεως καθ' αὑτὰ διορίζει τὴν φύσιν. „Er erklärt sie (die Sensibilien) so, dass sie seien καθ' αὑτὰ τὴν φύσιν" muss im Sinne des Th. heissen: er schreibt ihnen insofern doch eine φύσις zu, als er sagt: das Süsse, Bittere u. s. w. ist in der That Etwas an sich, nämlich Grösse, Gestalt, Lage und Ordnung der Atome. Nämlich was Th. hier zur allgemeinen Charakteristik der Lehre vorausschickt (πρότερον εἰπόντες τὴν ὅλην ἔφοδον ἑκατέρου), ist offenbar dasselbe, was 69 als μέγιστον ἐναντίωμα καὶ κοινὸν ἐπὶ πάντων bezeichnet wird: ἅμα μὲν πάθη ποιεῖν τῆς αἰσθήσεως (τὰ αἰσθητά), ἅμα δὲ τοῖς σχήμασι διορίζειν (sc. als wenn sie doch Etwas an sich sein sollten). Daraus ergibt sich die im Text angedeutete Erklärung. Was die Sache betrifft, so erkennt Jeder, dass Th. ganz auf aristotelischen Begriffen fusst; cf. de part. an. 642 a 25: die Alten kannten nicht τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ ὁρίσασθαι τὴν οὐσίαν, ἀλλ' ἥψατο μὲν Δημόκριτος πρῶτος, und was vorher von Empedokles gesagt ist: καὶ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν φύσιν ἀναγκάζεται φάναι τὸν λόγον εἶναι, οἷον ὀστοῦν ἀποδιδοὺς τί ἐστι κτλ. Die Erklärung aus dem Gesetz ist das, was vorschwebt (vgl. Trendelenburg zu de an. I 2, 403 b 31). Th. scheint aber dem D. weit mehr zuzugestehen als Ar.; nach ihm hätte D. nicht bloss durch die Sache gedrängt und im Widerspruch mit dem Princip seiner Naturforschung, sondern grundsätzlich ein „Gesetz" den Sinneswahrnehmungen zu Grunde gelegt; was jedenfalls einen bemerkenswerthen Fortschritt des wissenschaftlichen Bewusstseins bezeichnet.

2) Sofern es sowohl bedeutet die existirende Sache, welche wahrgenommen wird, als auch das, was wir an ihr wahrnehmen. Dieselbe Zweideutigkeit liegt in φαινόμενον, im deutschen „Erscheinung", selbst in „Object", „Gegenstand".

φύσιν, ἀλλὰ πάντα πάθη τῆς αἰσθήσεως ἀλλοιουμένης, ἐξ ἧς γίνεσθαι τὴν φαντασίαν. οὐδὲ γὰρ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ φύσιν ὑπάρχειν, ἀλλὰ τὸ σχῆμα μεταπῖπτον ἐργάζεσθαι καὶ τὴν ἡμετέραν ἀλλοίωσιν (d. h. die subjective Aenderung der Wahrnehmung).

Hier sieht es nun aus, als habe Demokrit einen Unterschied unter den Objecten der Sinne, so dass die einen an sich wahrgenommen würden, die andern nicht, doch gemacht. Allein dass dies ein blosser Schein ist, veranlasst durch eine Ungenauigkeit des Ausdrucks, lässt sich aus Theophrast selbst, ohne Rücksicht auf unsere sonstigen Feststellungen, sogleich beweisen. Denn zunächst ist aus der Sache klar, dass Demokrit die Wahrnehmung oder subjective Erscheinung (*φαντασία*) des Schweren, Leichten u. s. w. nicht anders ableiten konnte als die der übrigen Beschaffenheiten; trifft doch die Begründung für ihre bloss subjective Wirklichkeit — *σημεῖον δ' ὡς οὐκ εἰσὶ φύσει τὸ μὴ ταὐτὰ πᾶσι φαίνεσθαι τοῖς ζῴοις . . . ἔτι δὲ (τοὺς) αὐτοὺς μεταβάλλειν τῇ κράσει (τὰ πάθη κατὰ τὰς ἕξεις καὶ ἡλικίας)*[1]) — offenbar auf jede Art Wahrnehmung gleich sehr zu. Dann aber würde Theophrast sofort sich selbst widersprechen, wenn er unmittelbar nach dieser Begründung fortfährt: *ᾗ καὶ φανερόν, ὡς ἡ διάθεσις αἰτία τῆς φαντασίας· ἁπλῶς μὲν οὖν περὶ τῶν αἰσθητῶν οὕτω δεῖν ὑπολαμβάνειν*, ganz wie zu Anfang: *πάντα πάθη τῆς αἰσθήσεως ποιῶν*, und vollends 69: *ἁπλῶς τὸ μὲν σχῆμα καθ' αὑτό ἐστι, τὸ δὲ γλυκὺ καὶ ὅλως τὸ αἰσθητὸν πρὸς ἄλλο καὶ ἐν ἄλλοις, ὥς φησιν*, was an Deutlichkeit wohl nichts zu wünschen übrig lässt. Demokrit hat also zwar ohne Zweifel Schwere, Härte und ihr Gegentheil für ebenso objective Beschaffen-

1) τοὺς αὐτοὺς verlangt der Sinn; auch Ar. met. 1011 a 32 ist τῷ αὐτῷ zu lesen (so Bonitz; vgl. αὐτῷ ἑκάστῳ 1009 b 8). Im Folgenden ist κατὰ (καὶ mss.) τὰ πάθη καὶ τὰς ἡλικίας unverständlich; τὰ πάθη können nach allem Vorhergehenden und Folgenden nur die Wahrnehmungen selbst sein, also nicht zugleich auch das, wonach die Wahrnehmungen sich ändern: also μεταβάλλειν τὰ πάθη κατὰ τὰς . . . ἡλικίας. Dann vermisst man noch etwas neben ἡλικίας, da das Alter gewiss nicht das Einzige sein soll, wonach die Wahrnehmungen differiren; nur um etwas dem Sinne nach Passendes zu wählen, habe ich (aus 67. 69, Diels 519, 2. 12) ἕξεις eingesetzt, ohne behaupten zu wollen, es müsse da gestanden haben. Die sachliche Uebereinstimmung mit Ar. 1009 b 7 sqq. braucht wohl kaum erst hervorgehoben zu werden.

heiten der Körper gehalten wie die Grösse und Gestalt der Atome, von denen sie abhängig, vielmehr durch die sie constituirt sind;[1]) aber er nahm sie für objectiv nicht als *αἰσθητά*, nicht auf die Gewähr der Sinneswahrnehmung, als ob etwa die Wahrnehmung des Schweren, Leichten u. s. w. irgend weniger subjectiv wäre als die der Farben und Töne. Und so bleibt bestehen, was zu Anfang und hernach wiederum gesagt ist: dass Demokrit keine *φύσις* der *αἰσθητά* gelten liess, also nicht, wie Locke, die Sensibilien unterschied in solche, welche objectiv, und welche bloss subjectiv seien. *Τῶν ἄλλων αἰσθητῶν* (63) ist also ungenau; Theophrast sagt so nach seiner Vorstellungsart, nicht nach der des Demokrit, oder wir müssten annehmen, dass weder Demokrit mit sich Einstimmiges gelehrt, noch Theophrast eine mit sich einstimmige Vorstellung von seiner Lehre gehabt hätte, welches Beides mir gleich unwahrscheinlich dünkt.

Wichtig sind sodann noch die Einwendungen, welche Theophrast (von 68 ab) gegen die demokriteische Ansicht vorträgt. Das *μέγιστον ἐναντίωμα* (69), dass Demokrit das Sensible einerseits zum *πάθος* der *αἴσθησις* mache und es andererseits doch durch die *σχήματα*, als ob es Etwas an sich selbst sei, erkläre, ist schon oben berücksichtigt worden. Die Motivirung, dass die *σχήματα* jedenfalls an sich Etwas und nicht Anderen Anderes seien[2]), ist für unsere Auffassung nur bestätigend; denn dass auch

---

1) So 68 (D. 519[8]); 71 (520[8]): νῦν δὲ σκληροῦ μὲν καὶ μαλακοῦ καὶ βαρέος καὶ κούφου ποιεῖ τιν' οὐσίαν, ἅπερ οὐχ ἧττον ἔδοξε λέγεσθαι πρὸς ἡμᾶς, θερμοῦ δὲ καὶ ψυχροῦ καὶ τῶν ἄλλων οὐδενός. — Will Th. sagen: „auch jene Beschaffenheiten schienen aber doch (vorher, von D.) für relativ erklärt zu werden", so kann dies sich wohl nur darauf beziehen, dass D. eben alles Sensible für relativ erklärte und Th. nach seinen Begriffen das Weiche, Harte u. s. w. darunter mitbegriff, so aber natürlich widersprechend finden musste, dass diesen dennoch eine οὐσία zukommen solle. Dass er auf einer directen Aussage des D. nicht fusste, lehrt das ἔδοξε.

2) ὅλως δὲ μέγιστον ἐναντίωμα καὶ κοινὸν ἐπὶ πάντων, ἅμα μὲν πάθη ποιεῖν τῆς αἰσθήσεως, ἅμα δὲ τοῖς σχήμασι διορίζειν, καὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι τοῖς μὲν πικρόν, τοῖς δὲ γλυκύ, τοῖς δ' ἄλλως· (nämlich dem Ersten widerspricht das Zweite, dem Zweiten das Dritte; beide Widersprüche werden im folgenden Satze nachgewiesen:) οὔτε γὰρ οἷόν τε τὸ σχῆμα πάθος εἶναι οὔτε ταὐτὸν τοῖς μὲν σφαιροειδὲς τοῖς δ' ἄλλως. (Freilich eine handgreifliche Vertauschung von φαίνεσθαι und εἶναι, denn dass eine Kugel, die Sonne z. B., nicht flächenförmig

die Gestalten wechselnd erscheinen, also den Erscheinungen nach ebensogut verworfen werden müssten wie Farben und Geschmäcke, ist dem Demokrit gewiss nicht verborgen geblieben. Weiter findet Theophrast widersprechend, dass einerseits die Wahrheit der Sinneswahrnehmungen verworfen wird, weil die Wahrnehmungen der Verschiedenen (nämlich ungleich Disponirten) nicht übereinstimmen und der Eine nicht mehr Recht hat als der Andere, dass aber andererseits, selbst wenn Allen, welche dasselbe Object wahrnehmen (nämlich bei gleicher Disposition) dasselbe erscheint, die so einstimmige Wahrnehmung dennoch nicht gelten soll.[1]) Dieser Einwand stellt nun ganz ausser Frage, dass Demokrit in der Verwerfung der Wahrheit der Sinne ganz so radical verfuhr, wie nur irgend ein Skeptiker: nicht bloss die nicht einstimmige, sondern sogar die (bedingungsweise) einstimmige Wahrnehmung

---

erscheinen könne, wird Th. nicht behaupten wollen, er müsste es aber behaupten, um zu beweisen, was er beweisen will). — Es folgt ein Satz, den ich im Text übergangen habe, weil ich ihn nicht verstehe: ἀνάγκη δ' εἴπερ [ἴσως εἴπερ] τοῖς μὲν γλυκὺ τοῖς δὲ πικρόν, οὐδὲ κατὰ τὰς ἡμετέρας ἕξεις μεταβάλλειν τὰς μορφάς. Diels: (si forma varietatem facit, alii aliter sentire non possunt,) et si maxime possunt, eundem tamen eosdem semper tenere sensus necesse est; als ob αἰσθήσεις stände statt μορφάς. Ich vermuthe den Sinn: wenn auch die Qualitäten dem Einen so, dem Andern so, müssten wenigstens die Gestalten, die Etwas an sich sein sollen, immer auf gleiche Art erscheinen; womit, was ich vorher vermuthete, bestätigt und um so mehr erwiesen wäre, dass D. die Gestalten nicht auf Grund der Wahrnehmung für Etwas an sich gehalten, vielmehr die Einstimmigkeit der Wahrnehmung richtig auch für die Gestalten geleugnet hat.

1) Ἄτοπον δὲ καὶ τὸ πᾶσιν ἀξιοῦν ταὐτὸ φαίνεσθαι τῶν αὐτῶν αἰσθανομένοις καὶ τούτων τὴν ἀλήθειαν ἐλέγχειν (nämlich ἄτοπον ist, Beides zugleich zu behaupten; ich möchte daher ἀξιοῦντα lesen), καὶ ταῦτα εἰρηκότα πρότερον τὸ τοῖς ἀνομοίως διακειμένοις ἀνόμοια φαίνεσθαι καὶ πάλιν τὸ μηθὲν μᾶλλον ἕτερον ἑτέρου τυγχάνειν τῆς ἀληθείας. Dass D. nicht in gleichem Sinne gelehrt haben kann, es erscheine Allen, welche dasselbe Object wahrnehmen, Dasselbe, und es erscheine Anderen Anderes, ist selbstverständlich, es muss also zu πᾶσιν ergänzt werden: τοῖς ὁμοίως διακειμένοις, so dass sich entspricht: τοῖς ὁμ. διακ. ταὐτό — τοῖς ἀνομ. διακ. ἀνόμοια φαίνεσθαι, so wie es 64 schlechtweg hiess: ἡ διάθεσις αἰτία τῆς φαντασίας. Dann ergibt sich der Sinn, der im Text angedeutet worden. Merkwürdig ist, wie ganz unverändert diese demokriteische Auffassung auf die Skepsis (des Aenesidem) übergegangen ist, s. Sext. L. II 221 (cf. 215). Das nächste Argument, welches ich übergangen habe, beruht auf der beliebten Verwechselung von φαντασία und δόξα.

verwarf er; weil — ganz wie Protagoras (Sext. L. I 62 ff.) und Aenesidem (II 53 ff.) lehrte — die eine Disposition nicht mehr Recht hat als die andere, wenn nach dem an sich Wahren gefragt ist, und, „wenn Alle krank oder von Sinnen und nur zwei oder drei gesund oder bei Verstande wären, diese krank und von Sinnen scheinen würden, nicht die Andern" (Ar. met. III 5, 1009 b 4, cf. S. H. I 103 nach Aenesidem). Wie ganz dies im Sinne unserer Auffassung ist, wie unvereinbar mit derjenigen, welche Demokrit zum Sensualisten macht, leuchtet wohl ein.[1]) Endlich bemerkt Theophrast fein genug: wenn auch nicht in Allen durch dieselben Ursachen die Empfindung des Süssen und des Bittern erzeugt werde, so erscheine doch Allen die „Natur" des Bittern und des Süssen als eine und dieselbe; d. h. wenn auch keine objective „Natur" als Dinge an sich, so haben die Sensibilien dennoch eine „Natur", d. h. identische Beschaffenheit, insofern als sie erscheinen; man könnte ja nicht einmal sagen, was uns bitter, scheine Andern süss, wenn nicht eine *φύσις* in dieser Bedeutung vorausgesetzt werde.[2]) Auch scheine Demokrit das selbst einzuräumen, wenn er sage: ein jedes (*αἰσθητόν*) werde und sei in Wahrheit Etwas; z. B. vom Bittern: es habe Theil an der Einsicht.[3]) Hat Theophrast den Demokrit hier richtig aufgefasst,[4]) so hat dieser also den Sensibilien eine „Natur" doch

---

1) Auch der Unterschied gegen Locke ist nirgend so klar wie hier; dieser Philosoph will nämlich glauben machen, dass Grösse, Gestalt und Bewegung als real feststånden durch die Einstimmung unserer Wahrnehmung der primären im Unterschied von der der secundären Qualitäten (ess. l. II, ch. VIII, 15 ff. bes. 21). Berkeley's Kritik fand hier eine bequeme Handhabe.

2) Auch dieser Einwand beruht ganz auf Aristoteles (met. III 5, 1010 b 21 ff.).

3) Nämlich an der Einsicht der Wahrheit; dies muss gemeint sein und kann in συνέσεως sehr wohl liegen, nach dem Gebrauch von συνιέναι Sext. L. I 136.

4) Was nicht ganz unfraglich ist; lieber möchte man doch annehmen, dass D. ἀλήθεια durchgängig von der objectiven Realität, συνιέναι von der Erkenntniss des Objectiven, nicht aber einmal so einmal anders gebraucht habe. Auch dann liessen sich die von Th. überlieferten Aussprüche ganz wohl deuten, obgleich Th. sie allerdings missverstanden haben müsste; γίνεσθαι (τῶν αἰσθ.) ἕκαστον καὶ εἶναι κατ' ἀλήθειαν könnte nur sagen wollen: was wir wahrnehmen, sei allerdings auch Etwas an sich (nämlich σχῆμα); μοῖραν ἔχειν συνέσεως, vom πικρόν z. B. gesagt, könnte sich darauf beziehen, dass der Geschmack mit der Gestalt der Atome, die ihn verursacht, eine Analogie habe, sofern also doch

zugeschrieben, aber nur sofern als sie empfunden werden; was ein bemerkenswerther Ansatz zur Psychologie, aber keinesfalls ein Widerspruch dagegen wäre, dass er ihnen eine Natur absprach, sofern als sie auch an sich das sein sollten, als was wir sie empfinden. Dass Demokrit die Wahrheit der *αἰσθητά* im Sinne der objectiven Realität uneingeschränkt leugnete, bleibt also unerschüttert, und die Auffassung des Sextus rechtfertigt sich abermals.

Zwar einige Angaben könnten noch zu widersprechen scheinen. Sextus hat uns die wichtige Notiz überliefert, dass Demokrit in den Kratynterien unternahm, *ταῖς αἰσθήσεσι τὸ κράτος τῆς πίστεως ἀναθεῖναι.* Derselbe berichtet nach einem unsicheren Diotimos,[1]) dass Demokrit einen Ausspruch des Anaxagoras billigte, welcher (gewiss zwar nicht in diesen Ausdrücken) besagte: die Phänomene seien das Kriterium für die Erkenntniss der *ἄδηλα.* Und diese Angaben erhalten eine unerwartete Bestätigung durch das lateinisch überlieferte Fragment eines Dialogs gegen die empirischen Aerzte,

---

Etwas von Wahrheit erkennen lasse; eine solche Analogie setzt nämlich D. in der That voraus, s. 65 ff., 72: τῶν δὲ χυλῶν ἑκάστῳ τὸ σχῆμα ἀποδίδωσι πρὸς τὴν δύναμιν ἀφομοιῶν τὴν ἐν τοῖς πάθεσιν. Doch thut man vielleicht besser, sich der Muthmassungen zu enthalten, wo die Mittel der Beglaubigung fehlen.

1) Es fragt sich, ob dieser Diotimos identisch sei mit dem „Demokriteer", den Ten Brink (Philol. XXIX 617 N.) nach unserer Stelle und Clem. II 179 unzweifelhaft richtig aus Δ. ὁ διοκρίτιος bei Stob. (Doxogr. 346 b 16) conjicirt hat. Hirzel, der in den Unts. I 120 die Unterschiedenheit des Diotimos bei Sextus von dem Demokriteer anerkannt hat, nimmt im Hermes XVII 326 seine Ansicht zurück wegen der von ihm früher (desgl. von Diels Dox. l. c.) nicht beachteten Stelle des Clemens. Besser wird man bei Cl. und Stob. den „Demokriteer", bei Sextus einen Anderen annehmen. Die Terminologie in der Anführung des Letzteren weist auf stoischen Einfluss, und die Absicht, dem Demokrit die drei Kriterien Epikurs zu vindiciren, ist unverkennbar, wie auch Rohde ao. 73 Anm. erinnert; daher man mit Zeller (III a 508[1]) auf den Stoiker und Gegner Epikurs (D. L. X 3) am ehesten rathen möchte, denn in eine Polemik gegen Epikur passt der Nachweis, dass seine Kriterien, wie so vieles Andere, aus Demokrit gestohlen seien, jedenfalls hinein. Uebrigens möchte ich nicht mit Rohde die Angabe bei Sextus jener offenbaren Tendenz wegen ganz verwerfen; die Aussprüche wenigstens, auf welche Diotimos seine Behauptung stützt, brauchen nicht gefälscht zu sein, wenn auch der Satz des Anaxagoras, den Demokrit gebilligt haben soll, sicherlich nicht wörtlich überliefert, sondern in die spätere Schulsprache übersetzt ist.

welches dem Galen mit Recht[1]) zugeschrieben wird, bei Charter. II 339. Dort argumentirt der Vertreter der Empirie, sehr skeptisch, auf folgende Art. Der Empiriker begnügt sich, nach blosser Beobachtung — was ihr ihm zugestehen müsst — auszusagen: es geschieht so oder so; der Logiker hingegen will auch wissen, wie und durch welche Ursachen. Dabei kommt er aber ins Gedränge, indem er, sobald die Phänomene mit seinen angenommenen Erklärungsgründen nicht zusammenstimmen wollen, genöthigt wird, die Phänomene selbst zu verleugnen; ganz wie die, welche, da sie nicht einsehen, wie das Sehen zugeht, leugnen wollten, dass sie sähen,[2]) oder, weil sie nicht verstehen, wie Werden, Vergehen und Bewegung möglich sei, kein Werden und Vergehen und keine Bewegung gelten lassen.[3]) Was für einen schwereren Vorwurf gegen den ganzen Vernunftgrund kann es aber geben, als mit der sinnlichen Evidenz zu streiten? Denn der gar nicht

---

1) Bloss aus den gegen die Empiriker gebrauchten Argumenten würde die Urheberschaft Galens zwar mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit, aber keineswegs mit Sicherheit gefolgert werden können; denn weder war er der Einzige, der gegen die Empiriker schrieb, noch werden seine Argumente ihm ganz allein angehört haben. Gesichert aber scheint mir sein Autorrecht durch seine eigene Angabe de libr. pr. 38 (Kühn XIX 16), wonach er vor der Uebersiedelung von Pergamon nach Smyrna ein Buch, ἀξιόλογον τῷ μεγέθει, über die ärztliche Empirie verfasst hat, ἡνίκα Πέλοψ μετὰ Φιλίππου τοῦ ἐμπειρικοῦ διελέχθη δυοῖν ἡμερῶν, τοῦ μὲν Πέλοπος ὡς μὴ δυναμένης τῆς ἰατρικῆς δι' ἐμπειρίας μόνης συστῆναι, τοῦ Φιλίππου δ' ἐπιδεικνύντος δύνασθαι· τους οὖν ὑφ' ἑκατέρου λόγους ῥηθέντας εἰς τάξιν καταστήσας ἔγραψά τι γυμνάσιον ἐμαυτῷ κτλ. Es leidet kaum einen Zweifel, dass wir in dem vorliegenden Dialogfragment einen Rest dieses von Galen nur zur Uebung aufgezeichneten, gegen seinen Willen in die Oeffentlichkeit gelangten Gespräches zwischen Pelops und Philippos besitzen. Ich habe nirgend Aufschluss erhalten können, ob man diesen Zusammenhang sonst schon bemerkt und etwa daraufhin oder auf welchen anderen Anhalt das Fragment dem Galen zugewiesen hat; Kühn hat es in seine Ausgabe nicht aufgenommen. Auf die Wichtigkeit der Angabe hat Philippson in der früher citirten Diss. zwar hingewiesen, doch ist es ihm nicht gelungen, eine überzeugende Deutung aufzustellen. Auch Peipers (l. c. 678) citirt die Stelle (nach der ed. Juntina 1609 oct. p. 35).

2) So die Skeptiker bei D. L. IX 103 τὸ μὲν γὰρ ὅτι ὁρῶμεν ὁμολογοῦμεν . . πῶς δ' ὁρῶμεν ἀγνοοῦμεν, dsgl. 104. 105: καὶ ὅτι κινεῖταί τι βλέπομεν καὶ ὅτι φθείρεται, πῶς δὲ ταῦτα γίνεται οὐκ ἴσμεν.

3) Durchaus der Standpunkt der Skepsis gegenüber den Argumenten gegen Werden, Vergehen und Bewegung, so Sext. H. III 65, 81; II 241—46; I 20 etc.

anfangen kann ohne die Evidenz, wie sollte der zuverlässig sein, wenn er sich kühnlich wider das stellt, wovon er doch seinen Ausgang genommen? Das sah Demokrit, der, wo er die Erscheinungen tadelte,[1]) nach den Worten: lege color, lege dulce, lege amarum, vera autem atomus et vacuum, die Sinne gegen das Denken (cogitatio) auftreten und sagen liess: misera mens (*διάνοια?*) quae cum a nobis fidem assumpseris nos deiicis, at cum nos deiicis tu ipsa cadis.[2]) Statt also den Vernunftgrund (ratio — *λόγος*) zu verwerfen, als der so verkehrt ist, dass selbst der wahrscheinlichste (quae inter ipsas, sc. rationes, est probabilissima) mit den Erscheinungen, von denen er angefangen, streitet, thut ihr das Gegentheil und verwerft das, was einen Grund zwar hat (haben soll, nach eurer Voraussetzung), weshalb es geschieht, so aber, wie der Vernunftgrund (den ihr angebt) es vorschreibt, eben nicht geschieht. Mir scheint gerade das der schwerste Tadel gegen den Vernunftgrund selbst zu sein; denn welcher Verständige wird über das Verborgene (de rebus incertis — *περὶ τῶν ἀδήλων*) dem glauben, der so verkehrt ist, dass er dem Evidenten Entgegengesetztes aufstellt?[3])

Ich habe die Stelle in dieser Ausdehnung wiedergegeben, nicht als glaubte ich, dass die ganze Argumentation im Sinne

---

1) apparentias vituperavit, cf. καταδικάζων S. L. I 136.

2) Die entsprechendste griechische Stelle S. L. II 364 lautet: ὁ λόγος ἐκ τῶν φαινομένων τὴν πίστιν λαμβάνων ἐν τῷ ταῦτα κινεῖν καὶ ἑαυτὸν συνεκβάλλει (dass statt κινεῖν — ἑαυτὸν συνεκβάλλειν bei Demokrit καταβάλλειν — πίπτειν gestanden haben muss, ist oben S. 60 bemerkt worden). Es ist ein Epikureer, der dort spricht, aber wir werden sehen, dass Epikur gerade an diesen Satz des Demokrit angeknüpft hat; auch der Skeptiker aber scheint in seiner Entgegnung an D. erinnern zu wollen, wenn er sagt: τὰ φαινόμενα ἐκ τοῦ λόγου κρατύνεται (vgl. Sextus' Erklärung des demokriteischen Titels κρατυντήρια). Die Stelle trifft übrigens sachlich nahe zusammen mit Ar. 325 a (vgl. ἐπὶ μὲν τῶν λόγων δοκεῖ ταῦτα συμβαίνειν — quae inter rationes est probabilissima; und λόγους οἵτινες . . . οὐκ ἀναιρήσουσιν οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν οὔτε κίνησιν). Bewährt sich damit von Neuem der authentische Charakter dieser aristotelischen Darstellung, so zeigt sich zugleich eine merkwürdige Continuität der Entwickelung der Erkenntnisskritik im Alterthum von Demokrit bis zur Skepsis herab.

3) Aehnlich Sext. L. II 361 ἄπιστος θέλων διὰ μὴ φαινομένων τὰ φαινόμενα περιτρέπειν. Oder H. I 20 εἰ γὰρ τοιοῦτος ἀπατεών ἐστιν ὁ λόγος ὥστε καὶ τὰ φαινόμενα μόνον οὐχὶ τῶν ὀφθαλμῶν ἡμῶν ὑφαρπάζειν, πῶς οὐ χρὴ ὑφορᾶσθαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἀδήλοις κτλ.

Demokrits sei, sondern weil sie eine neue Bestätigung dafür liefert, wie durchaus sich die Empiriker zu Galens Zeit die Argumente der Skeptiker angeeignet haben; dieselbe Schlussweise wird uns als skeptisch wieder begegnen.[1]) Hier geht uns nur die Berufung auf Demokrit an. Dieser also hatte ebenda, wo er die Wahrheit der Sinneswahrnehmung anfocht, sich selbst den Einwand gemacht: ob denn nicht der *λόγος*, welcher die Wahrheit der *αἴσθησις* erschüttert, seine eigene Gewähr von den Sinnen habe und also, indem er sie stürzt, selbst mit dahinfalle. Scheint damit nicht Demokrit doch wieder zu dem sensualistischen Philosophen zu werden, für den man ihn immer ausgegeben hat?

Ich glaube nicht. Denn erstlich berichtet zwar auch Sextus, dass Demokrit den Sinnen die fides, *τὸ κράτος τῆς πίστεως*, wiedergeben wollte, allein er setzt sogleich hinzu, dass er in derselben Schrift, worin er dies unternahm, *εὑρίσκεται τούτων καταδικάζων*. Und bei Galen wird jener Einwand gerade gegen denjenigen Satz gerichtet, der das Fundament der ganzen atomistischen Lehre bildet: *νόμῳ χροιή, νόμῳ γλυκύ κτλ.* Hätte Demokrit also den Einwand unbedingt gelten lassen, so würde er damit seine ganze Lehre aufgegeben haben. Ich schliesse, dass unser Philosoph vermuthlich gerade in den Kratynterien den Einwand zwar erhob, aber auch beantwortete und so beantwortete, dass das *νόμῳ χροιή κτλ.* geltend blieb.

Wie er ihn nach seinen Grundsätzen beantworten musste, ist leicht gesagt. Allerdings ja bilden nach Demokrit die Wahrnehmungen der Sinne das Fundament der Bewährung für den *λόγος* insofern, als der Vernunftgrund an die Bedingung gebunden bleibt, die Phänomene, die er als an sich wahr nicht gelten lassen kann, doch als Phänomene zu erklären. Darum verwarf ja Demokrit die Vernunftgründe der Eleaten, weil sie diese Bedingung nicht erfüllten und also an den Thatsachen der Wahrnehmung offenbar scheiterten; sie also trifft das Argument Demokrits in der That vernichtend; allein es trifft eben darum

1) Freilich nicht im Sinne des (skeptischen) Autors des Berichtes über Demokrit bei Sextus ist die Berufung auf D. als Gesinnungsgenossen; wohl aber wird man, da die Empirie ihre philosophischen Waffen beinahe ausschliesslich aus der Rüstkammer der Skepsis entlehnt hat, auf andere Skeptiker zurückschliessen dürfen, welche den Demokrit auf solche Weise skeptisch wendeten.

nicht jene Vernunftgründe, welche (nach Ar. l. c.), „mit der Wahrnehmung einstimmig", Werden, Vergehen, Veränderung und Vielheit „nicht aufheben", sondern (als Erscheinung) bestehen lassen. Auf diese Weise bleibt der Erscheinung ihr eigener Charakter der Gültigkeit (fides — *πίστις)*, wiewohl von demjenigen unterschieden, den der Ausdruck *ἀλήθεια* bezeichnet: der Gültigkeit von der Sache an sich selbst, dem *ἐτεῇ ὄν*. Die Erscheinungen der Sinne sind ihrer Subjectivität und Relativität wegen nicht *ἀληθῆ*, d. h. nichts an sich Wirkliches; aber sie bleiben dennoch geltend (*πιστά*) so sehr, dass auch die Vernunftgründe ihre Gewähr allein von ihnen erhalten können, indem aus der angenommenen wahren Constitution der Dinge die Erscheinungen als solche doch resultiren müssen.[1]) Unter dieser Grundauffassung ist der Satz, dass die Erscheinungen der Sinne durchweg ihrer Unbeständigkeit wegen der Wahrheit ermangeln, mit dem andern, dass die „echte" Erkenntniss durch den *λόγος* ihre Gewähr von der *αἴσθησις* erhalte, und falls sie die Phänomene verleugnen sollte, damit sich selber den Boden entziehen würde, vollständig im Einklang, und man hat gar nicht nöthig anzunehmen, dass Demokrit mit der Aufstellung des letzteren Satzes sich selber untreu geworden sei. Die *γνησίη γνώμη* stellt dar eine „Hypothese" über das Ansichsein, welche auf einem logischen Grunde zwar beruht, zugleich aber die Bedingung erfüllen soll — nach der alten und merkwürdigen Definition der *ὑπόθεσις* — *τὰ φαινόμενα διασώζειν*, „die Erscheinungen aufrechtzuhalten"; nämlich in ihrer eigenthümlichen Geltung als Erscheinungen bestehen zu lassen. Das ist die Grundansicht Demokrits von dem Fundamente der Wahrheit, welche aus Aristoteles (gen. et corr.) sich zuerst ergab, in allen übrigen Berichten aber sich so durchgängig bewährte, dass sie nunmehr wohl als hinreichend gesichert betrachtet werden darf.

---

1) So sagt Sext. Ph. II 45, Demokrit habe τοῖς φαινομένοις προσέχων an der Realität der Bewegung festgehalten, gewiss nicht als sollte sie darum, weil sie erscheint, auch schon wirklich sein, — die Qualitäten erscheinen ja auch, und sind doch nicht — sondern weil er die erscheinende Bewegung nicht zu erklären vermochte, ohne eine wahre zu Grunde zu legen. Auch die Angabe des Diotimos ist ganz in diesem Sinne, vgl. den Schluss der Galen-Stelle. Zu der ganzen Frage vergleiche man, was über D.'s Verwerfung der ἀπόδειξις S. 159[3] bemerkt worden ist.

Und so könnten wir von Demokrit Abschied nehmen, wenn nicht mit Rücksicht auch auf neuere Aufstellungen einige Bemerkungen über Platons Verhältniss zu ihm und im Anschluss daran über Demokrits Ethik unerlässlich schienen. Man bezieht nach dem Vorgange K. Fr. Hermanns fast allgemein auf unseren Philosophen zwei oder drei platonische Stellen, wo materialistische und zwar sensualistisch-materialistische Ansichten bekämpft werden, deren Vertreter mit Namen nicht genannt, übrigens durch Anspielungen so bezeichnet ist, dass es für den gleichzeitigen Leser ohne Zweifel leicht war ihn zu errathen. Man hat auf Demokrit rathen zu müssen geglaubt, hauptsächlich wohl, weil man einen anderen materialistischen Philosophen in platonischer Zeit nicht anzugeben wusste; schwerlich wenigstens wird heute noch Jemand Lust haben, die von Diogenes überlieferte Fabel von einer erbitterten Feindschaft Platons gegen den Atomisten als Beweis für die Richtigkeit der Beziehung geltend zu machen.[1]) Andere Gründe hat Hirzel (Unters. I 146 ff.) aufgestellt, aber nicht stichhaltige, wie mir scheint. Er findet mit Recht auffallend, dass ein Demokrit von Platon mit Titeln wie *ἀμύητοι*, *σκληροὶ καὶ ἀντίτυποι ἄνθρωποι*, *μάλ' εὖ ἄμουσοι* (Theaet. 155 e) sollte beehrt worden sein, und glaubt den Anstoss zu beseitigen, indem er den zweiten Ausdruck nicht auf den Charakter der oder des Ungenannten, sondern auf den Inhalt ihrer Lehre bezieht: die Anhänger des Atomismus sollen scherzweise harte und zurückstossende Leute genannt sein wegen der Härte und Zurückstossung, die sie den Atomen beilegten, so wie in demselben Dialog (181 a) die Anhänger des *πάντα ῥεῖ* — *οἱ ῥέοντες* heissen. Jedoch die Feinheit liegt in beiden Fällen offenbar darin, dass zugleich auf die bestrittene Lehre und auf die Geistesart ihrer Vertreter hingedeutet wird; von den Herakliteern wenigstens heisst es, auch in ihnen selbst sei nichts Festes und Standhaltendes, ganz wie es in ihren Büchern stehe (179 e, 180 b, vgl. Crat. 411 c, 439 c); und so

1) Ein Blick auf D. L. IX 40 genügt, um sich zu überzeugen, dass die ganze Fabel einzig darauf fusst, dass D.'s Name in Platons Schriften nicht vorkommt; cf. III 25. Dabei eine feindselige Absicht zu vermuthen ist nur demjenigen möglich, der übersieht, wie oft Platon auf ungenannte Zeitgenossen ohne jede Feindseligkeit in seinen Schriften anspielt; ein Fall dieser Art, wo wahrscheinlich eben Demokrit gemeint ist, wird uns unten begegnen.

bezeichnet er gewiss auch jene anonymen Philosophen als *σκληροὺς καὶ ἀντιτύπους ἀνθρώπους* nicht deswegen nur, weil sie allein das Harte und Handfeste als wirklich einräumten, sondern zugleich um ihre handfeste, für feinere Speculation unempfängliche, gewissen Gründen nicht zugängliche Denkart, also einen ich sage nicht sittlichen aber intellectuellen Mangel des Ingenium zu bezeichnen. Dies bestätigt das andere Prädicat *μάλ' εὖ ἄμουσοι* und in der Parallelstelle des Sophisten (246—47) die Lection, welche augenscheinlich denselben Philosophen wegen ihrer Widerspänstigkeit gegen bessere Belehrung zu Theil wird (s. bes. 246 d, e, 247 c). Nun mag wohl Mancher heute gar nicht abgeneigt sein, alles dieses, auch den Vorzug, welcher jenen unverbesserlichen Starrköpfen gegenüber den Protagoreern als den Vornehmeren oder Anständigeren (*κομψότεροι*) ertheilt wird, dem Verhältnisse Platons zu Demokrit ganz entsprechend zu finden; denn da wir dieses Verhältniss nicht kennen, so steht es frei, sich dasselbe so auszudenken, wie es einem Jeden passt. Indessen wird es doch erlaubt sein, wenigstens vor dem Beweise nicht zu glauben, dass Platon einen Forschersinn, wie er Demokrit auszeichnet, von unphilosophischer Rohheit zu unterscheiden nicht im Stande gewesen sein sollte.[1]) Ein Beweis wäre es nun wohl, wenn sich zeigen liesse, dass die Prädicate *σκληροὶ καὶ ἀντίτυποι*, von denen wir zugaben, dass sie auf die Lehre des Gemeinten einen Bezug haben müssen, gerade an die Atome Demokrits zu denken nöthigten. Allein es ist nicht allein nicht einzusehen, weshalb sie nicht ebensogut auf irgendeine populär-materialistische Ansicht, die wir nicht kennen, sollten gepasst haben, sondern es stehen der Deutung auf die Atome ernste Bedenken entgegen, welche Hirzel zum Theil selbst gefühlt und m. E. nicht beseitigt hat. Im Zusammenhange nämlich, der über die Interpretation doch wohl entscheidet, ist ganz wesentlich an beiden Stellen von solchen Philosophen die Rede, welche ausser dem Sicht- und Tastbaren, überhaupt Sinnlichen und zwar Grobsinnlichen Nichts als wirklich anerkennen; die sind es, welche als real nur gelten lassen, was sie derb mit Fäusten packen

1) So Dümmler, Antisthenica p. 54: Democritum musis invisum Plato nunquam potuit dicere.

können (Th. 155 e οὓ ἂν δύνωνται ἀπρὶξ τοῖν χεροῖν λαβέσθαι); denen die Protagoreer weit vorzuziehen, weil sie doch auch Unsichtbares, πράξεις καὶ γενέσεις, zur οὐσία rechnen; welche nach dem Sophisten aus dem Himmel und dem Unsichtbaren Alles auf die Erde herabziehen, ταῖς χερσὶν ἀτεχνῶς ὡς πέτρας καὶ δρῦς περιλαμβάνοντες· τῶν γὰρ τοιούτων ἐφαπτόμενοι πάντων διισχυρίζονται τοῦτο εἶναι μόνον ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν τινα (246 a); so ferner 247 b ὁρατὸν καὶ ἁπτόν, c ὃ δυνατοὶ ταῖς χερσὶ ξυμπιέζειν εἰσίν. Nothwendig müssen hiernach die Ausdrücke σκλ. καὶ ἀντ. gedeutet werden, wenn sie doch auf die von Platon angefochtene Lehrmeinung Bezug haben sollen; sie können aber dann nur verstanden werden von dem sinnlichen Gefühl des Widerstands in der Empfindung, nicht aber, so gut sie sonst darauf passen möchten, von dem Anprall unsichtbarer und untastbarer Atome. Charakterisirt man nun wohl eine Philosophie, die man namentlich zu bezeichnen vermeiden will, wenn man lauter solche Züge angibt, die auf sie nicht zutreffen, sondern mit ihr in offenbarem Widerspruch stehen? Hat Demokrit das Sicht- und Tastbare allein für wirklich, hat er nicht im Gegentheil ὄψις und ἁφή, wie alle Sinnesempfindung, für σκοτίη γνώμη, für δόξις ἐπιρυσμίη ἑκάστοισιν erklärt, die φύσις der αἰσθητά gänzlich geleugnet? Trifft auch nur das zu, dass er σῶμα und οὐσία für identisch erklärt hat (Soph. 246 a)? Unterschied er sich von den anderen Physikern etwa dadurch, dass er nur den Körper für wirklich, nicht vielmehr dadurch, dass er den unkörperlichen, mathematischen Raum, den Eleaten ein μὴ ὄν, für nicht minder wirklich erklärte? Man hat nur die Wahl: entweder Platon hat seinen Gegner in unglaublicher Weise missverstanden oder vielmehr ein Gerücht von ihm als ihn selbst bekämpft, oder es ist eben nicht Demokrit gemeint. Ich gestehe, dass ich für das Letzte mich entscheiden würde, selbst wenn es nicht gelänge, diesen Anderen namhaft zu machen. Die Stelle des Sophisten redet indessen von einer schon länger bestehenden Polemik, von einer „Gigantomachie“, in welcher jene „Autochthonen“ eine Hauptrolle gespielt haben sollen und welche bei dem Leser als ganz bekannt vorausgesetzt wird. Dies spricht wieder sehr bestimmt gegen Demokrit, denn von einer Gigantomachie zwischen Platon und dem Atomisten ist nichts bekannt, auch Spätere wollen

zwar wissen, dass Platon den Demokrit habe todtschweigen, ja seine Schriften verbrennen wollen, aber von einer polemischen Erörterung verlautet nichts; dagegen wird eine Aeusserung von Demokrit angeführt, dass er Athen zwar besucht habe, aber von Niemand dort gekannt worden sei (D. L. IX 36, Cic. Tusc. V 104); und sonst scheint er nach Allem, was man weiss, mit Platon und dem ganzen sokratischen Kreise kaum in Berührung gekommen zu sein. Dagegen zieht sich durch eine ganze Reihe platonischer Gespräche die Polemik gegen Antisthenes. Dass an ihn auch hier zu denken sei, hat Winckelmann (Ant. fr. p. 36) vermuthet, Blass (att. Bereds. II 307) angenommen und erst neulich F. Dümmler (Antisthenica 51 ff.), wie ich glaube, überzeugend bewiesen. Was Hirzel mit sehr überredendem Schein für die Beziehung auf Demokrit anführen konnte, weil es ähnlich als epikureische Lehre bei Lucrez (I 455 f.) wiederkehrt, dass Handlungen und Vorgängen kein Sein zugeschrieben werden dürfe, weil sie nicht Körper sind, gerade diese wunderliche Consequenz des Materialismus führt Dümmler mindestens mit gleichem Rechte auf Antisthenes zurück, weil sie weit bestimmter bis in die Einzelheiten entsprechend in der Stoa sich findet, die von Antisthenes gewiss nicht weniger als Epikur von Demokrit abhängig ist. Durch *σκληρότης* und *ἀντιτυπία* wird das *σῶμα* der Stoiker — also, wie wir zurückschliessen, des Antisthenes — nicht minder zutreffend bezeichnet als die Atome Demokrits (vgl. z. B. Sext. H. III 51 *ἐπέρεισις καὶ νύξις*); in *σκληροὶ ἄνθρωποι* scheint übrigens noch eine besondere Anspielung versteckt zu liegen;[1]) sodann werden mehrere der Ausdrücke, mit denen Platon

1) Bekanntlich findet sich die altberühmte, gleichfalls späterhin stoische Vorstellung von der Seele als einer körperlichen Masse, welche gleich einer Wachstafel für Eindrücke empfänglich ist, zuerst im Theaet. (191 c ff.), ohne Zweifel als Lehre eines Andern, die von Platon hernach verworfen und verspottet wird (s. 200 a ff. und vgl. Stallb. Prolegg. in Pl. Theaet. p. 12). Dass es diesmal sicher Antisthenes ist, den Platon im Sinne hat, wird nach Dümmlers Beweisführung (47 f.) wohl nicht ferner bestritten werden. Dort erfährt man nun, dass diejenigen Seelen, deren Wachs zu feucht ist, leicht lernen und leicht vergessen, diejenigen von zu hartem Wachs (σκληροτέρου κηροῦ) dagegen schwer lernen und schwer vergessen (191 c, 194 c—e). Hört man nun, dass ganz nach dieser Lehre noch Zenon den Kleanthes verglich mit σκληροκήροις δέλτοις, Schreibtafeln mit hartem Wachs, welche die Eindrücke des Griffels

jene anonymen Materialisten seiner Zeit bezeichnet (*γηγενεῖς, σπαρτοί, ἀπὸ δρυὸς καὶ πέτρας*) und die jedenfalls auch irgendeine bestimmtere Beziehung haben, von David (prol. in Porph. Br. 20 a 9) geradezu auf den Materialismus der Stoa übertragen; endlich und hauptsächlich ist dieser stoische Materialismus ebenso bestimmt sensualistisch, wie der des Demokrit es nicht ist; hat diese Gestalt des Materialismus in Platons Zeit bereits bestanden, wie nach den platonischen Stellen nicht gut bezweifelt werden kann, so ist nicht leicht ein Anderer denn Antisthenes als sein Vertreter zu denken, von dem dann die Stoa ihn wie so vieles Andere überkommen haben würde. Zum wenigsten wird man Vermuthung gegen Vermuthung stellen, auch wohl der Dümmler'schen die grössere innere Glaubwürdigkeit vindiciren dürfen, bis bessere Gründe für die eine oder andere Ansicht beigebracht sind. Vielleicht dürfte aber folgender Umstand für Manchen entscheidend sein. Wenn im Theätet und Sophisten, so müsste des offenbaren sachlichen Zusammenhanges wegen noch in einer dritten platonischen Stelle an Demokrit nothwendig gedacht werden, nämlich Phaed. 79 a—b, 81 b. Auch dort nämlich wird von solchen gesprochen, welche der Ansicht waren, *μηδὲν ἄλλο εἶναι ἀληθὲς ἀλλ' ἢ τὸ σωματοειδές, οὗ τις ἂν ἅψαιτο καὶ ἴδοι*, ganz wie im Sophisten; allein wie heisst es weiter? *καὶ πίοι καὶ φάγοι καὶ πρὸς τὰ ἀφροδίσια χρήσαιτο, τὸ δὲ τοῖς ὄμμασι σκοτῶδες καὶ ἀειδές, νοητὸν δὲ καὶ φιλοσοφίᾳ αἱρετόν, τοῦτο (εἰθισμένοι εἰσὶ) μισεῖν*. Wer etwa auch dies noch von Demokrit verstehen will, muss bei Platon einen blinden Hass gegen den Mann voraussetzen, welcher durch Nichts gerechtfertigt oder erklärt wird und welcher entweder seine Urtheilsfähigkeit oder seine Wahrheitsliebe in einem Grade afficirt haben müsste, wie es doch etwas schwer zu glauben ist. Hier will nämlich einfach Nichts mehr passen, jedes Einzelne müsste gerade auf den Kopf gestellt sein. Denn nicht nur ist Demokrit weit entfernt gewesen, das durch Denken und Forschung allein Erfassliche gegen das Sinn-

---

mühsam annehmen aber fest bewahren, und erinnert man sich dann, dass Antisthenes immerfort von Platon wie von Isokrates als spät lernend (ὀψιμαθής) gekennzeichnet wird, so wird man geneigt, in σκληροὶ ἄνθρωποι eine witzige, aus der eigenen Lehre des Gegners geschöpfte Bezeichnung langsamer Fassungskraft zu vermuthen.

liche (im gröbsten Verstande) zu verwerfen; das Umgekehrte wäre die Wahrheit; sondern er hat dem entsprechend auch als Ethiker die Sinnenlust und ganz besonders die Geschlechtslust bis zur Einseitigkeit verworfen, den Werth der Theorie hingegen ganz ausserordentlich betont. Platons Vorwurf, gegen ihn gerichtet, würde nicht mehr eine begreifliche Uebertreibung der Polemik, sondern eine böswillige Verleumdung genannt werden müssen. Dagegen weiss man von Antisthenes, dem Vater des Kynismus, dass er gerade über geschlechtliche Dinge Ansichten geäussert hatte (die ebenfalls bis in die Stoa hinein fortgewirkt haben), welche einem feiner organisirten, überdies schwer gereizten Gegner wie Platon wohl Anlass geben konnten, diese praktische Seite seines Materialismus derb zu geisseln. Namentlich für denjenigen dürfte dieses Argument von einigem Gewichte sein, welcher mit Hirzel (Unters. I 141 ff. Hermes XIV 356 f.) zwei fernere platonische Stellen (Phileb. 44 b ff. 51 a und Rep. 583 b ff.), welche herkömmlich auf die Ethik des Antisthenes bezogen werden, vielmehr auf diejenige Demokrits bezieht. Ich halte diese Beziehung für ebenso annehmbar, wie jene andern für unbegründet und unmöglich. Vergeblich hat man sich gemüht zu erklären, wie Platon wohl dazu kommen möge, den Antisthenes, den er sonst nicht eben sanft anfasst, hier in so besonderer Weise auszuzeichnen, ihn nicht nur als Bundesgenossen gegen die Hedonik des Aristipp anzunehmen, sondern, was ihm an seiner Theorie noch mangelhaft erscheint, durch einen sehr verzeihlichen Fehler seiner „nicht unedlen" Natur zu erklären; während es sonst gerade das Unedle in der Art und Lehre des Mannes ist, was ihm denselben in einem solchen Grade verhasst macht, dass er kein Bedenken trägt, ihm selbst aus seiner sklavischen Abkunft, für die er doch nichts konnte, einen Vorwurf zu machen. Nicht minder verwundert es, dass Antisthenes gerade als Physiker ausgezeichnet und dem Leser kenntlich gemacht wird, denn durchaus gilt er sonst in erster Linie als Ethiker, höchstens nebenher als Physiker; dagegen trifft die Bezeichnung auf Demokrit besonders zu, da die Ethik, auf die hier gerade Bezug genommen wird, bei ihm umgekehrt gegen die Physik zurücktritt. Da nun die Ansichten, welche Platon an beiden Stellen berührt, mit bekannten Sätzen Demokrits in auffälliger Weise zusammentreffen,

wie Hirzel zeigt und hernach noch ein wenig beleuchtet werden soll, so scheint die Beziehung auf ihn unwidersprechlich. Sind aber diese Stellen, so ist ganz gewiss nicht die des Phädon auf Demokrit zu beziehen, denn derselbe Philosoph, dessen Einseitigkeit in der Verwerfung der Sinnenlust an der einen Stelle von Platon sittlich entschuldigt, aber nur mit Vorbehalt theoretisch anerkannt wird, kann nicht an der andern als ein grober Materialist in Praxis und Theorie von ihm abscheulich gemacht worden sein. Wenn aber im Phädon, so ist auch im Theätet und Sophisten an Demokrit sicher nicht zu denken, da diese drei Stellen unwidersprechlich zusammengehören. Es ist ein grobkörniger, populärer Materialismus, den Platon dort bekämpft, nicht ein gebildeter, philosophischer wie der des Demokrit, der mit Platons eigenen Anschauungen etwas in dessen Augen so Vornehmes theilt wie den Ausgang von den Eleaten in der Unterscheidung von *αἴσθησις* und *λόγος*, von Erscheinen und Ansichsein, und, entsprechend der Negation der Wahrheit der Sinne, die Verwerfung der sinnlichen Lust.

Vielleicht lässt sich mit Hülfe der platonischen Stellen diese Entsprechung zwischen der demokriteischen Erkenntnisskritik und Ethik noch etwas näher begründen, als es selbst Hirzel gelungen ist. Ein bekanntes Fragment des Demokrit bezeichnet *τέρψις* und *ἀτερψίη*, Befriedigung und Unbefriedigung, als „Grenze“ des Zuträglichen und Unzuträglichen; begreiflich, dass Spätere, wie jener Diotimos bei Sextus, daraus entnahmen, dass nach Demokrit „Kriterium“ des zu Erstrebenden und zu Meidenden *τὰ πάθη*, d. h. die sinnlichen Schmerz- und Lustgefühle seien. Indessen zeigen andere Sätze Demokrits, dass die Befriedigung, die er als Norm aufstellt, seine *εὐθυμίη*, jedenfalls nicht auf dem Genügen des leiblichen Daseins und dem was darauf zielt, Besitz und Macht, sondern auf dem Genügen der „Seele“ beruhen soll: Seligkeit (Eudämonie und ihr Gegentheil) liegt nicht in Herden und Gold, sondern die Seele ist der Wohnsitz des Dämon; und so warnt uns D. L. IX 45 ausdrücklich, *εὐθυμίη* für *ἡδονή* zu nehmen, *ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξηγήσαντο*: es sei die Gemüthsstimmung, *καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους.* Sie heisst auch *εὐεστώ*, gleichsam das rechte Niveau

der Seelenstimmung, oder Harmonie oder Symmetrie oder Ataraxie, und beruht auf dem *διορισμός*, auf der *διάκρισις* der Lüste (cf. Zeller I 828 8). Durchweg ist das Bild der Gemüthsbewegung (*κίνησις*, bei Z. 829 1) leitend: Mangel und Uebermaass versetzen die Seele in stürmische Bewegung, die zwischen Extremen hin und hergeworfenen Seelen (*ἐκ μεγάλων διαστημάτων κινεόμενοι*) sind nicht *εὐσταθέες* und *εὔθυμοι*. Darnach versteht sich auch die berühmt gewordene *γαλήνη*: die Ruhe vom Sturm. Nur dies Wenige und Allbekannte braucht man im Sinne zu behalten, um in den Ansichten jener *δυσχερεῖς* des Platon eine genaue Verwandtschaft mit der Ethik Demokrits bald zu erkennen. Lust ist nur ein Entrinnen vor dem Schmerz (*ἀποφυγαὶ λυπῶν*) oder eine Rast (*παῦλα*), nicht wahre Beruhigung; so lehrten (Phileb. 44 c, 51 a, Rep. 584 b) jene Philosophen, deren sich Platon als Bundesgenossen bedienen will, denn als Seher sagen sie wahr, geleitet nicht sowohl von kunstmässiger Reflexion als von einer gewissen „verdriesslichen Strenge" (so übersetzt *δυσχέρεια* Schleierm.) ihrer nicht unedlen Natur, da sie einen übergrossen Hass gefasst haben gegen die Gewalt der Lust und zu der Ansicht gekommen sind, es sei nichts Gesundes an ihr und ihr Reiz nicht (wahre) Lust, sondern Zauberspiel. Es wird als Begründung angeführt, dass Kranke, z. B. Fieberkranke, die Empfänglichsten für Lust und Schmerz, desgleichen die Frevelnden die grössten Lüste zu empfinden fähig sind wie die grössten Schmerzen, die Unenthaltsamen, die jenen Verdriesslichen ganz und gar verhasst sind (46 a), mit den Schmerzen die Lüste zu steigern trachten, so dass sie sterben möchten im Kitzel der Wollust. So wird bewiesen, dass, was man Lust zu nennen pflegt, stets mit Schmerz vermischt sei und seinen Grund nur habe in einer Ueberwindung des Schmerzes; der Genuss dessen der sich kratzt, weil es ihn juckt (46 a *τὰς τῆς ψώρας ἰάσεις τῷ τρίβειν*), ist das Beispiel, wodurch die Nichtigkeit dieser vermeinten Lust gezeigt wird; gerade dies weist am bestimmtesten auf Demokrit, dessen Ausspruch (fr. 49) *ξυόμενοι ἄνθρωποι ἥδονται καὶ σφι γίνεται ἅπερ τοῖσι ἀφροδισιάζουσι* nur aus dem bei Platon ausführlich vorliegenden Zusammenhange ganz verständlich wird; vgl. Hirzel ao. Platon führt die Betrachtung weiterhin, gewiss selbständig, durch höhere Gebiete durch, erörtert

fein die Mischung von Furcht und Hoffnung, die Wonne der Wehmuth, die Freude am Tragischen, mit dem grossen Schluss: dasselbe finde Anwendung, wie auf die dramatische Kunst, so auf die ganze Tragödie und Komödie des Lebens (50 b). Er urtheilt schliesslich über die ganze Lehre: sie ziele auf etwas Richtiges, sie treffe zu für alle die Lüste — im Allgemeinen die körperlichen — welche zu sein scheinen und doch nicht sind, sondern nur eingebildet werden (51 a); übrigens sei übersehen, dass es eine reine, wir würden sagen ästhetische Freude an sinnlichen Objecten doch gebe, nämlich die an Farben, Tönen, Gestalten etc. als solchen. Dieselben Lehren werden, mit wörtlichen Anklängen, in der Rep. l. c. angeführt: was wir Lust zu nennen pflegen, ist nicht reine Lust, sondern *ἐσκιαγραφημένη τις*, wie einer der Weisen gesagt hat (583 b), den Platon auch hier als Verbündeten annimmt. Hier ist nun ausdrücklich Beides, Lust und Schmerz, *κίνησίς τις*, die wahre, erstrebenswerthe Lust, die Lust des *φρόνιμος*, *ἡσυχία τις τῆς ψυχῆς*. Wir erkennen die demokriteische „Windstille". Dass nun die sogenannte Lust keine „wahre" sei, wird hier bestimmter so ausgeführt: der Ruhezustand der Seele erscheint gegen die Lust als Unlust, gegen die Unlust als Lust, während er in Wahrheit weder das Eine noch das Andere sein kann; denn beide, Lust wie Unlust, sind Bewegungen des Gemüths, nicht Ruhe: *οὐκ ἔστιν ἄρα τοῦτο, ἀλλὰ φαίνεται παρὰ τὸ ἀλγεινὸν ἡδὺ καὶ παρὰ τὸ ἡδὺ ἀλγεινόν, καὶ οὐδὲν ὑγιὲς τούτων τῶν φαντασμάτων πρὸς ἡδονῆς ἀλήθειαν, ἀλλὰ γοητεία τις*. Auch die Einschränkung kehrt wieder: dass es eine leidenschaftslose Freude am Sinnlichen doch gebe. — Dies der Zusammenhang der Lehren, deren Ursprung aus Demokrit sich, wie in den bestimmten Einzelheiten, welche Hirzel hervorgehoben hat, so in der Grundauffassung der Gemüthsstimmungen unter dem Gesichtspunkt von gegensätzlicher Bewegung und Ruhe, wie ich denke, deutlich genug verräth. Für uns wäre nun hauptsächlich von Interesse zu wissen, ob die Unterscheidung von wahrer und scheinbarer Lust, welche Platon als wesentlichsten Gewinn von dieser Lehre festhalten will, schon auf Demokrit zurückzuführen oder etwa erst von Platon aus seinen Sätzen abgeleitet sei; denn in dieser Unterscheidung würden wir das erste Fundament einer kritischen Begründung der Ethik

analog derjenigen des Erkenntnissbegriffs offenbar zu erkennen haben. An sich liegt es nun eigentlich ausserordentlich nahe anzunehmen, dass Demokrit gerade, der die Unterscheidung des theoretisch Wahren und Erscheinenden (in seiner Sprache des *νόμῳ* und *ἐτεῇ ὄν*) schärfer und fruchtbringender als einer seiner Vorgänger auf die *φύσις* anwandte, eben denselben Gesichtspunkt auch auf die Ethik werde übertragen haben. Genau darauf führt aber die bei Platon vorliegende Begründung. An beiden Stellen wird gezeigt, dass das nicht wahre Lust sei, was nur Lust ist im Gegenverhältniss zu einem gegenüberstehenden Schmerz; ganz wie in der Theorie die Qualitäten dem Demokrit nichts Wahrhaftes und Reales sind, weil sie nur sind, was sie sind (scheinen, was sie scheinen), in Relation zu der wechselnden Verfassung der Organe. Wahrhaft „ist" nur, was nicht auch Entgegengesetztes sein kann, sondern in dem, was es ist, identisch verharrt; das ist die Norm des Wahren in Demokrits Erkenntnisskritik; nach dieser Norm, deren Ursprung aus der eleatischen Philosophie offenkundig ist, verwarf er die Realität der sinnlichen Qualitäten; nach derselben Norm musste er, angenommen dass er die gleiche Betrachtungsweise auf die Ethik anwandte, die Realität der sinnlichen Lust- und Schmerzempfindung leugnen, aus eben den und ähnlichen Motiven, wie sie bei Platon in klarer Ausführung vorliegen. Zwar nach Phileb. 51 a könnte es scheinen, als gehöre die Folgerung dem Platon, nur die Prämissen dem ungenannten Bundesgenossen an; indessen in der Rep. schreibt er jenem „Weisen", auf den er hinblickt, den Ausdruck *ἐσκιαγραφημένη ἡδονή* direct zu, ebenso in Phileb. 44 c die Ausdrücke *οὐδὲν ὑγιές* und *γοήτευμα,* welche in der Rep. wiederkehren und hier ganz unmittelbar auf den Gegensatz des Wahren und Erscheinenden bezogen werden, wenn es heisst: *οὐδὲν ὑγιὲς τούτων τῶν φαντασμάτων πρὸς ἡδονῆς ἀλήθειαν, ἀλλὰ γοητεία τις.* Dürfen wir demnach annehmen, dass die Consequenz ebenfalls dem Demokrit angehört, so zeigt sich das Ganze seiner philosophischen Ansicht wiederum folgerichtiger in sich zusammenhängend, als die disiecta membra seiner Ethik sonst vermuthen liessen: es entspricht sich genau die Unterscheidung des wahren Seins (nach dem *λόγος*) vom trüglichen Erscheinen (nach der *αἴσθησις*) im Theoretischen, die der wahren Befriedigung, die aus *διορισμός*

und *διάκρισις* der Lüste, also nie aus der Lust an und für sich hervorgeht, von der trügerischen Lust der Sinne im Sittlichen; die Aussage der Sinneswahrnehmungen der Qualitäten in der Theorie, der sinnlichen Lust- und Unlustgefühle im Praktischen vernichtet sich selbst durch den Widerspruch, indem Dasselbe dem Einen süss, dem Andern bitter, Dasselbe unter einem Betracht als Lust, unter anderm als Unlust erscheint. Dasselbe kann nicht Entgegengesetztes zugleich sein; was also auf gegensätzliche Weise, so und so erscheint, „ist" nicht, nämlich nichts begrifflich Identisches, also Wahres; das einfache Motiv des *οὐ μᾶλλον* bildet den Grundgedanken der Ethik wie der Erkenntnisskritik. Nach dieser verbesserten Vorstellung von der ethischen Ansicht des Demokrit wäre wohl auch das Urtheil einigermassen einzuschränken, welches noch Zeller (834), der sonst gerade dem Demokrit gerecht zu werden sich rühmlichst bemüht zeigt, über diesen Theil seiner Lehre fällt: dass er auf die Gründe des Sittlichen nicht eingegangen sei, nur vereinzelte Beobachtungen und Lebensregeln zusammengereiht habe, welche wohl durch die gleiche sittliche Stimmung und Denkweise, aber nicht durch bestimmte wissenschaftliche Begriffe verknüpft seien; endlich dass seine ethischen Sätze insgesammt hätten aufgestellt werden können ausser jeder Verbindung mit den Grundlagen seiner theoretischen Philosophie. Es ist richtig, dass Demokrit auch so den Forderungen keineswegs genügt, welche Sokrates und Platon an eine philosophische Begründung der Ethik gestellt haben; aber auch dass seine Erkenntnisskritik bis in alle Tiefen des Problems eingedrungen sei, wird Niemand behaupten wollen; und so ist es ja begreiflich, wenn Platon im Philebos von ihm urtheilt, er sei zu seinen ethischen Sätzen eigentlich nicht auf wissenschaftlichem Wege (*τέχνῃ*), sondern zufolge einer edlen Charakteranlage gelangt. Allein damit würde sehr wohl bestehen können, dass er auch auf ethischem Felde den Vorgängern gegenüber einen wesentlichen Fortschritt zur principiellen Klärung bezeichnete; und dies würde unleugbar der Fall sein, wenn er einen strengen Unterschied wahrer und trügerischer Lust in der angegebenen Weise begründet hätte; er würde dann als Ethiker die vorsokratischen Philosophen einschliesslich der Sophisten und wohl noch manchen der Sokratiker überragen und, wie in der Erkenntnisskritik zwischen den Eleaten

und Platon, so in der Ethik zwischen den Pythagoreern und Platon einen Platz verdienen.

Auf jede Weise bewährt sich, dass die Ansicht unhaltbar ist, welche Platon und Demokrit, was die Grundlagen ihrer Philosophie betrifft, in einen extremen Gegensatz gegeneinander stellt; dass im Gegentheil Sextus guten Grund hat, gerade diese Beiden zunächst zusammenzustellen. Das Recht dieser Zusammenstellung zeigt sich am klarsten, wenn man das Verhältniss Beider zu den Eleaten und andererseits die Bedeutung, die sie der Mathematik für die Begründung der Erkenntniss geben, ins Auge fasst. Obwohl dies auf grössere Untersuchungen führt, die hier bei Seite bleiben müssen, will ich doch nicht unterlassen, einige der Folgerungen, welche in dieser Richtung liegen, kurz anzudeuten. Von der eleatischen Lehre gehen beide Philosophen aus, indem sie einen strengen Unterschied des Seins nach Begriffen des Verstandes vom Erscheinen nach der Wahrnehmung der Sinne behaupten; beide aber finden es unmöglich, bei der schroffen Trennung von Wahrnehmung und Begriff, Erscheinen und Ansichsein, sodass das Eine schlechthin negirt, das Andere schlechthin behauptet wird, stehen zu bleiben; sie fordern wiederum eine Verbindung des mit Recht Unterschiedenen, mit Unrecht Getrennten, eine Rückbeziehung der Verstandesbegriffe auf die Data der Sinne, eine Erklärung der Erscheinung durch das angenommene, bloss gedachte d. h. wissenschaftlich zu Grunde gelegte wahre Sein; daher die Anerkennung einer eigenen Realität auch des Erscheinenden, welches den Eleaten schlechthin als nichtseiend galt. Sogar geben Beide dieser Forderung den Eleaten gegenüber den übereinstimmenden paradoxen Ausdruck: dass dem *μὴ ὄν* (nämlich dem, was den Eleaten dafür galt) ein Sein dennoch zugeschrieben werden müsse; es sei nicht nur das *ὄν* der Eleaten, es sei auf gewisse Weise auch ihr *μὴ ὄν*. Demokrit verstand es, vorzugsweise auf das Problem einer möglichen Naturerklärung seine Aufmerksamkeit richtend, vom reinen Raum, den er ganz nach eleatischem Begriff das Nicht nennt in Gegensatz zum Icht, nämlich dem „eigentlich", weil substantiell Wirklichen, dem Atom, und behauptet: *μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι* (Plut. adv. Col. c. 4, Gal. I 418 Kühn, cf. Arist. met. I 4). Dagegen stellt Platon im Sophisten das Problem ganz allgemein

indem er erkennt, dass man vom eleatischen Nichtsein, nämlich der Erscheinung, auch gar nicht reden, noch philosophisch verhandeln könnte, welche Realität ihm zukomme, wenn ihm nicht auf gewisse Weise ein Sein dennoch zugeschrieben wird; er glaubt demnach von dem Standpunkte des „Vater Parmenides“ abgehen zu müssen, der in Versen und Prosa immer dies eingeschärft habe, nur auf keine Weise Nichtseiendes für seiend zu nehmen. So klar aber der Unterschied der Bedeutung dieses selben Satzes, dass das Nichtseiende dennoch sei, bei beiden Philosophen ist, so unverkennbar ist doch das gemeinsame Fundament ihrer Ansichten und ihr gemeinsamer Gegensatz gegen die eleatische Lehre; eine stillschweigende Beziehung Platons auf Demokrit, wie H. Cohen a. a. O. sie angenommen hat, ist sehr wohl möglich, obwohl es dieser Annahme nicht einmal bedürfte, um dem Demokrit den Rang eines Vorläufers des platonischen Idealismus zu sichern. Nicht minder klar aber ist, dass es die Mathematik war, welche Demokrit, ebenso wie Platon, zu diesem Schritt über die eleatische Lehre hinaus befähigte. Alles, was Demokrit neu einführt: der Begriff des reinen Raumes als eines Fundamentes der Realität für die Phänomene, denen im Raume als real entsprechen: Körper und Bewegung, nichts weiter; unzerstörliche, nur räumlich bestimmte Substanzen und deren bloss räumliche Unterschiede und Aenderungen der Gestalt, Lage und Zusammensetzung: diese neuen Grundlagen der Naturerklärung waren offenbar nirgend anders her als aus der Mathematik zu gewinnen. Indem er sie auf den mathematischen Raum bezieht, rettet Demokrit den Erscheinungen diejenige Wahrheit, welche sie mit Recht beanspruchen und welche besteht in der gesetzmässigen Entsprechung zwischen den Aenderungen der sinnlichen Erscheinung und den Aenderungen hypothetischer Atome im hypothetischen leeren Raume. Indem ich sage „hypothetisch“, wende ich auf Demokrit einen platonischen Begriff an, von dem sich indessen behaupten lässt, dass er auch in Demokrits Lehre ein Fundament habe, wiewohl der Name ihm fremd sein mag. Ist nach bekannter, aus der nächsten Nähe Platons, wenn nicht von ihm herrührender Definition die Hypothesis diejenige Annahme über die zu Grunde liegende Verfassung der Sache selbst, welche die mannigfachen Erscheinungen derselben gleichsam deckt, die Erscheinungen aufrechthält (*τὰ φαινόμενα*

διασώζει), d. h. mit ihnen durchgängig im Einklang ist und sie durchgängig erklärt, so sind die demokriteischen *λόγοι* — welche die Phänomene „nicht aufheben“ *(οὐκ ἀναιροῦσι τὰ φ.)*, sondern mit ihnen einstimmig aussagen (*πρὸς τὰ φ. ὁμολογούμενα λέγουσιν*), nicht wie die eleatischen an den *πράγματα* scheitern — „Hypothesen“ im strengen platonischen Sinne. Historisch könnte Platon selbst in der Begriffsfassung der *ὑπόθεσις* an Demokrit angeknüpft haben, sachlich jedenfalls ist die Uebereinstimmung klar; mathematische Grundlagen der Naturerklärung sind Demokrits *λόγοι* wie Platons *ὑποθέσεις*. Dass auf dieser Basis noch derjenige Begriff mathematischer Naturerklärung ruht, welcher Keppler und Galilei vor Augen stand, als sie daran gingen, mathematische Naturerklärung zur That und Wahrheit zu machen, habe ich anderwärts erinnert.[1]) Uebrigens würde alles dies zur strengeren Begründung noch weiterer Ausführungen bedürfen, die uns von dem eingeschlagenen Wege zu weit abführen möchten; ich begnüge mich für jetzt mit diesem Wenigen und wende mich zu Epikur.

---

1) Philos. Monatsh. 1882, 568. Gern berichtige ich bei diesem Anlass einen Irrthum, der dort untergelaufen ist. Ich hatte eine Vermuthung Böckh's angenommen und Weiteres daran angeknüpft, welche auf einer zweifelhaften Lesung beruht; Simpl. in phys. 292 [21] (Diels) wird jetzt das ἔλεγεν, mit welchem Böckhs Annahme steht und fällt, nicht mehr gelesen. Auch Bergk (5 Abhdlg. zur Gesch. d. gr. Philos. u. Astron., 1883, p. 150) hat diese Annahme verworfen und die Stelle auf andere Weise emendirt und erklärt. Man wird sich begnügen müssen zu sagen, dass Eudem den platonischen Ausspruch überliefert, Eudox oder Heraklides ihn zuerst angeführt habe. Auch gibt Bergk (p. 155 ff.) eine Uebersicht der Stellen, wo die Formel σώζειν τὰ φαινόμενα sich findet; er bemerkt richtig, dass derselbe Begriff von Aristoteles (de caelo II 13, III 7) bezeichnet wird durch πρὸς τὰ φαινόμενα τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας ζητεῖν (Gegensatz: πρός τινας λόγους καὶ δόξας αὐτῶν τὰ φαινόμενα προσέλκειν) und ὁμολογούμενα λέγειν τοῖς φαινομένοις. Den letzteren Ausdruck kennen wir aus dem Berichte über (Demokrit und) Leukipp (de gen. I 8). Dass der Ausdruck selbst demokriteisch sei, möchte ich nicht gerade behaupten; dass der Begriff es ist, dürfte bewiesen sein. — Vgl. auch die schönen Bemerkungen Useners, Preuss. Jahrbb. LIII 15 f., dem ich freilich in der Annahme, dass die Lustlehre des Eudoxos (Ar. eth. Nic. K 2, 1172 b 9 sqq.), welche im Phileb. von Platon bekämpft werde, von Demokrit ausgegangen sei, und in der Deutung von Phileb. 28 d, 29 a (vgl. Soph. 265 c) auf Demokrit bis jetzt nicht zu folgen vermag.

V.

Epikur

und die epikureische Schule.

A. Epikur.*)

Voraus erinnere man sich, dass Epikur nach der nicht zu bezweifelnden Aussage seiner Schüler Leonteus und Metrodoros (Plut. adv. Col. c. 3, Us. fr. 234, cf. 233) lange Zeit sich selbst als Demokriteer, seine Lehre als demokriteisch bezeichnet hat, ja dass er, wie Metrodor sagte, ohne Demokrits Führung nicht zur Weisheit gelangt wäre. Dass er auch in der Kanonik an Demokrit angeknüpft habe, darf man um so sicherer voraussetzen, als schon der Schrifttitel *κανών* auf den demokriteischen offenbar zurückweist.[1]) Ergibt sich trotzdem, dass Epikur gerade in der Kanonik von dem Vorgänger erheblich abweicht, so wird man annehmen müssen, dass er von den Gründen dieser Abweichung sowohl sich selbst Rechenschaft gegeben als auch seine Hörer und Leser wird unterrichtet haben. Die sachliche Vergleichung der Wahrheitslehre Epikurs mit derjenigen Demokrits bestätigt diese Voraussetzung durchaus; sie ergibt, dass die Grundzüge der epikureischen Lehre sich aus der demokriteischen durch eine einfache Schlussfolgerung ableiten lassen, sodass ihre Genesis aus derselben vollkommen verständlich wird, ohne dass man nöthig hätte noch

*) Zu diesem Aufsatze konnten die ersten 21 Bogen der in Druck befindlichen Ausgabe der Epikur-Fragmente von H. Usener benutzt werden. Ich verweise darauf mit Us.

1) Dies hat R. Hirzel (Unters. I 132 ff.) mit Recht hervorgehoben. Seine zu weitgehenden Folgerungen aus den Versen des Damoxenos p. 161 weist Zeller III a 384[3] zurück.

andere Einflüsse als mitwirkend anzunehmen, es sei denn die Kritik, welche Aristoteles und Theophrast an dem demokriteischen Wahrheitsbegriff geübt hatten. Dass eine Auseinandersetzung mit dem Letzteren über Fragen der Erkenntnisstheorie stattfand, beweisen Plutarchs Anführungen aus der Schrift gegen Theophrast (adv. Col. c. 7, Us. fr. 29. 30); ein Einfluss von dieser Seite wäre übrigens auch ohne solchen directen Anhalt wahrscheinlich.

Die Ableitung, wie ich sie mir vorstelle, ist diese. Epikur hielt das eine wenigstens scheinbar sensualistische Motiv der Erkenntnisslehre Demokrits fest, brachte es aber seiner Meinung nach erst damit zu seiner vollen Geltung, dass er das andere bestimmt antisensualistische verwarf. Nämlich er hielt fest an dem Satze, dessen demokriteischer Ursprung durch Galens Zeugniss und die Uebereinstimmung desselben mit der Angabe des Sextus über die *κρατυντήρια* gesichert ist: dass der *λόγος* die *πίστις* der Sinne nicht verletzen dürfe, weil er selbst von diesen seine Beglaubigung empfange; er führte aber diesen Satz in seinem Sinne erst folgerecht durch, indem er jene Lehre aufgab, wonach die Sinne keine „Wahrheit" haben, bloss subjective Erscheinung, nichts auch objectiv und an sich Vorhandenes vorstellen. Er glaubte, die Wahrnehmungen der Sinne müssten nicht bloss gültig, nicht bloss das Fundament der Bewährung für den *λόγος*, der allein die Wahrheit erkenne, sondern sie müssten auch selbst wahr sein, Seiendes, wenn auch nicht alles Seiende erkennen. So schien ihm wohl erst die Bewährung des *λόγος* durch die Phänomene rechten Sinn zu erhalten; denn wenn die Phänomene nicht zu allererst selbst wahr (objectiv real) sind, wie sollen sie Wahres (objectiv Reales) erschliessen lassen? So wurde ihm die Wahrheit der Sinne, die Demokrit so radical verworfen hatte, zu dem Grundpfeiler, der den Bau der Erkenntniss hält: *πάντων κρηπὶς καὶ θεμέλιος ἡ ἐνάργεια* (S. L. I 216).

Stände die Glaubwürdigkeit des Sextus für diese Fragen allgemein so fest, wie sie mir feststeht, so würde der Beweis für meine These kurz sein können; sie stützt sich nämlich an erster Stelle auf seine Gewähr.[1]) Nach ihm würde Epikurs Ansicht von der Wahrheit der Sinne zur demokriteischen den genauen logischen Gegensatz bilden und doch mit ihr durch jene These,

1) L. I 203—216, II 9, 10, 56—66; I 369, II 185, 355, 360 sq. 364.

die wir durch Galen als demokriteisch kennen, zusammenhängen. Epikur lehrte nach Sextus (L. I 203 sqq.): jede Wahrnehmung rühre als Wirkung (*πάθος*) von einem Verursachenden (*ποιητικόν*) her und sei demselben gemäss. Was Lust oder Schmerz in uns wirkt, ist auch in der That (*ὑπόκειται*) seiner Natur nach lust- oder schmerzbringend (*ἡδύ, ἀλγεινὸν τὴν φύσιν*) und würde gar nicht so von uns empfunden werden können, *μὴ ὑπάρχον*[1]) *κατ' ἀλήθειαν τοιοῦτον οἷον φαίνεται*. Dies gilt vom *ὁρατόν*, vom *ἀκουστόν* und so allgemein vom *αἰσθητόν*. Alle Vorstellungen der Sinne (*φαντασίαι*) sind demnach „wahr", d. h. *ἀπὸ ὑπάρχοντός τε καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον*. „Wahr" und „seiend" sind nicht verschieden (II 9); die Wahrnehmung nimmt nichts weg noch setzt sie etwas hinzu noch verändert sie ihr Object, sie ist also durchaus wahr, nimmt das Seiende auf, so wie es selbst seiner Natur nach ist, *ὡς εἶχε φύσεως αὐτὸ ἐκεῖνο*. Demnach hätte Epikur die *φύσις* der *αἰσθητά*, und zwar aller ohne Unterschied, ebenso entschlossen behauptet, wie Demokrit sie leugnete. Wie die These, so ist aber auch die Begründung der Lehre Demokrits gerade entgegengesetzt. Manche haben sich irreführen lassen, heisst es I 206 weiter, durch die Verschiedenheit der sinnlichen Vorstellungen, welche wir von demselben Gegenstande zu erhalten glauben, indem das Object etwa anders gefärbt oder anders gestaltet oder sonstwie verändert erscheint, sie dachten nämlich, dass von den so abweichenden und gegeneinander streitenden Vorstellungen etwa die eine wahr, die entgegengesetzte aber falsch sein müsse; sie verkannten aber damit die Natur der Dinge. Nämlich der Gesichtssinn z. B. nimmt allerdings erstlich nicht das ganze Object, sondern nur die Farbe desselben, zweitens aber auch diese nicht aus der Ferne immer ebenso, wie sie am Object selbst ist, sondern durch das Medium verändert wahr; jedenfalls aber das, was unsere Wahrnehmung trifft, ruft eine ebensolche Vorstellung in uns hervor, *ὁποῖον καὶ αὐτὸ κατ' ἀλήθειαν ὑπόκειται*. So hören wir ja auch den Schall nicht, wie er draussen erzeugt wird, sondern wie er unser Gehör trifft; und wenn wir ihn gleich aus der Entfernung nicht ebenso stark vernehmen wie aus der Nähe, so nennt doch mit Recht Niemand

1) So Bekk.; Us. p. 179 (εἰ) μὴ ὑπάρχοι, libri μὴ ὑπάρχειν.

darum jene Wahrnehmung trüglich; so würde ich auch nicht sagen, die Gesichtswahrnehmung sei falsch, weil ich den Thurm aus der Ferne klein und rund sehe, aus der Nähe grösser und viereckig; denn das, was ich sehe, das *εἴδωλον*, ist in der That klein und so gestaltet, während es gross und anders gestaltet ist aus der Nähe; es ist aber eben nicht das, was ich wahrnehme, beide Male dasselbe Object. Sache der Wahrnehmung ist überhaupt nur, das Gegenwärtige, was sie afficirt, z. B. Farbe aufzufassen, nicht zu unterscheiden, dass ein Anderes hier, ein Anderes dort als Object zu Grunde liegt, sondern diese Unterscheidung ist Sache des Urtheils; dieses freilich kann trügen, wann immer es über das Wahrgenommene hinaus etwas zuthut oder davonthut, überhaupt verstösst gegen die unreflectirte Wahrnehmung. Wir urtheilen über die Wahrnehmung hinaus, so oft wir uns etwa voraus eine Vorstellung davon machen, wie ein Object, wenn wir uns ihm nähern werden, sich darstellen wird. Bewährt sich unsere Muthmassung bei der Annäherung durch die directe Wahrnehmung, so war das Urtheil richtig, wenn nicht, falsch (*ἐπιμαρτύρησις— οὐκ ἐπιμαρτύρησις*). Wir sind aber in der Philosophie auch genöthigt, selbst Dinge, von deren wahrer Beschaffenheit wir uns nicht durch directe Wahrnehmung überzeugen können, zu beurtheilen; auch solche Urtheile erhalten dennoch ihre Bewährung allein durch die Wahrnehmung auf indirecte Art; nämlich diejenige Voraussetzung über das *ἄδηλον*, mit der die Phänomene durchgängig als Folgen übereinstimmen, ist wahr; z. B. es ist ein Leeres, denn wenn es ist, so ist Bewegung möglich, Bewegung aber ist wirklich nach den Phänomenen, also etc.; diejenige hingegen, welche durch die Phänomene widerlegt wird, ist falsch; z. B. es ist kein Leeres; wenn es nämlich kein Leeres gibt, so ist Bewegung nicht möglich, Bewegung aber ist wirklich, also etc. (*οὐκ ἀντιμαρτύρησις—ἀντιμαρτύρησις*). Somit sind die Phänomene der Sinne das einzige und letzte Fundament der Bewährung unserer Urtheile sowohl über Wahrnehmbares als über Nichtwahrnehmbares; sie können es sein, denn sie sind selbst wahr in der strengen Bedeutung objectiver Wirklichkeit.

Man hat die sextische Darstellung zwar seit Gassendi immer zur Erläuterung der epikureischen Kanonik benutzt, man muss sich aber die ganze Schärfe ihrer Consequenz doch nicht zum

Bewusstsein gebracht haben; denn allenthalben liest man, Epikur habe die Subjectivität der sinnlichen Qualitäten gelehrt wie Demokrit. Lässt man den Bericht des Sextus überhaupt gelten, so hat Epikur die Subjectivität der Qualitäten nicht nur nicht ebenso wie Demokrit, sondern er hat sie gar nicht gelehrt, vielmehr mit Widerlegung eben des Argumentes, worauf Demokrit sich stützte, die wirkliche Existenz des Wahrgenommenen in der Qualität, wie wir es wahrnehmen, behauptet. Wir sehen nach ihm Gestalt und Farbe der Objecte zwar aus der Ferne nicht ebenso wie aus der Nähe, immer aber existirt die Farbe und Gestalt, welche wir wahrnehmen, auch ausser uns, zum wenigsten im körperlichen Bilde, welches vom Objecte her und demselben mehr oder minder ähnlich das Organ der Wahrnehmung rührt; bei gehöriger Nähe übrigens fassen wir Farbe und Gestalt (und so alles Sensible) auch wirklich auf, wie es am Object ist. Das Wahrgenommene „ist" also in jedem Falle, d. h. ist vorhanden in räumlicher Wirklichkeit entweder im fernen Object, worauf unser Urtheil gleichsam vorgreifend (daher nicht nothwendig richtig) die gegenwärtige Wahrnehmung bezieht, oder wenn nicht, im Bilde. Auch das Bild der Wahrnehmung ist nämlich nach dieser Auffassung kein leeres, subjectives πάθος, sondern gleichfalls ein objectiv Vorhandenes, Existirendes; es muss existiren, weil einem jeden πάθος der Wahrnehmung ein ποιητικόν entsprechen muss und, wenn das Wirkende nicht ein solches, auch das subjective Erleiden nicht ein solches sein würde. Aus dieser Voraussetzung der äusseren Existenz des Wahrgenommenen in derselben Qualität erklärt Epikur die Thatsache, aus der Demokrit dessen Nichexistenz schliessen zu müssen glaubte: die Differenzen der Wahrnehmungen. So steht eine Lehre der andern Satz für Satz gegenüber als ihr logisches Kehrbild; die eine bejaht, was die andere verneint, verneint, was sie bejaht.

Dennoch, sagte ich, habe Epikur, indem er, man kann nicht im Zweifel sein, ob mit Bewusstsein, das Gegentheil von Demokrit lehrte, sich auf den Satz desselben Demokrit gestützt, welcher die unerschütterliche Gültigkeit der Phänomene als Fundament der Bewährung für den λόγος behauptet. Dies folgt, wenn wir die Glaubwürdigkeit des Sextus voraussetzen, aus weiteren Stellen, wo im Sinne Epikurs, wenn nicht mit seinen Worten, aus eben

jenem Satze gegen Demokrit selbst argumentirt wird. L. II 56 ff. redet zwar der Skeptiker, aber er bedient sich epikureischer Gründe, wenn er sagt: wer die Sinneswahrnehmungen ungültig macht (*ἀθετεῖν*), die Sensibilien aufhebt, nur Intelligibles gelten lässt, wie Demokrit und Platon, verwirrt Alles und erschüttert nicht bloss die Wahrheit des Seienden, sondern selbst seinen Begriff. Denn alles Denken stammt von einer Wahrnehmung oder ist wenigstens nicht ohne eine solche; auch die sogenannten falschen Wahrnehmungen wie die des Traums und Wahnsinns hängen doch ab von dem, was wir durch Wahrnehmung unmittelbar erkannt haben; selbst die Vorstellung des rasenden Orest von den Erinyen war aus wirklichen Wahrnehmungen durch Zusammensetzung gebildet u. s. f., und so lässt sich allgemein begrifflich Nichts erdenken, als was zuvor durch unmittelbare Wahrnehmung erkannt worden. Allem Begriff muss daher unmittelbare Wahrnehmung vorangehn; werden die Wahrnehmungsobjecte aufgehoben, so wird alles Denken dadurch nothwendig mit aufgehoben. Ferner wie will Demokrit die Fraglichkeit der Phänomene beweisen? Durch ein *φαινόμενον* oder *ἄδηλον*? Nicht durch ein Phänomen, es soll ja keine Wirklichkeit haben; noch durch ein *ἄδηλον*, *ἐκ φαινομένου γὰρ ὀφείλει προπεπιστῶσθαι τὸ ἄδηλον*. So der Skeptiker gegen Demokrit. Derselbe will sodann auch Epikur widerlegen, der also lehrte: Alle Wahrnehmungsobjecte sind wahr, jede Sinnesvorstellung ist von etwas Wirklichem und ebenso beschaffen wie das, was die Wahrnehmung erregt. Wer anders meint, irrt, indem er *δόξα* und *ἐνάργεια* nicht unterscheidet. Auch die Wahrnehmung des Orest war wahr: *ὑπέκειτο γὰρ τὰ εἴδωλα*, trüglich war nur das Urtheil des Geistes, dass „handfeste“ Erinyen daseien.[1]) Auch sind die, welche einen Unterschied der Wahrheit unter den Sinnesvorstellungen behaupten wollen, nicht im Stande ihre Position zu beweisen, weder durch Erscheinendes, nach dessen Wahrheit ja eben die Frage ist, noch durch Nichterscheinendes, *διὰ φαινομένου γὰρ ὀφείλει τὸ ἄδηλον ἀποδείκνυσθαι*. Es bestätigt sich, dass die vorige Argumentation

---

1) Στερέμνιον bedeutet im Unterschied vom εἴδωλον den festen Körper, von dem das Bild sich ablöst und dessen Qualität es nicht immer in jeder Hinsicht bewahrt; so S. L. I 207, D. L. X 48, 50.

des Skeptikers gegen Demokrit auf epikureischen Sätzen beruht; Epikur argumentirt hier ebenso, zwar direct nicht gegen Demokrit, sondern, wie das Folgende lehrt, gegen die Stoa; dass jedoch der Skeptiker im Rechte war, wenn er dieselbe Schlussweise auf Demokrit anwandte, ist klar; trifft sie doch in der That diesen wie jene; ja man darf vermuthen, dass die Epikureer selbst das Argument ebenfalls gegen Demokrit gewendet hatten und der Skeptiker ihnen darin nur gefolgt ist.

Dies scheint eine fernere Stelle, L. II 354 sqq., zu bestätigen, wo dieselben drei Ansichten des Demokrit, Epikur und der Stoa von der Wahrheit der Sinne auf ganz entsprechende Weise gegen einander gehalten werden. Gegen Demokrit heisst es 356: *εἰ πᾶν νοητὸν τὴν ἀρχὴν ἔχει καὶ πηγὴν τῆς βεβαιώσεως ἐξ αἰσθήσεως, τὰ δὲ δι' αἰσθήσεως γνωριζόμενα διάφωνά ἐστιν, ἀνάγκη καὶ τὰ νοητὰ τοιαῦτα τυγχάνειν.* Oder allgemeiner gesagt (357): die Annahmen (in der *ἀπόδειξις*, im Schluss vom Bekannten auf Unbekanntes) sind Phänomene, die wirkliche Existenz der Phänomene ist fraglich, was aber fraglich, kann nicht ohne Weiteres angenommen werden, sondern muss durch Irgendetwas beglaubigt werden (*βεβαιωθῆναι*). Wodurch soll man nun die Wirklichkeit des Erscheinenden in der Beschaffenheit, wie es erscheint, darthun? Jedenfalls durch ein *ἄδηλον* oder ein *φαινόμενον*. Nicht durch ein *ἄδηλον*, dasselbe bedarf ja vielmehr selbst der Gewährleistung; noch weniger durch ein Erscheinendes, ist es doch eben das, wonach wir forschen. Indessen die Phänomene, sagen die Dogmatiker, muss man jedenfalls behaupten (wohlgemerkt: als in Wahrheit existirend), erstlich weil wir nichts Gewisseres haben als sie, und dann, weil der Vernunftgrund, der sie erschüttern wollte, durch sich selbst widerlegt wird; nämlich um seine Gültigkeit zu erweisen, muss er sich wiederum entweder auf Erscheinendes oder Nichterscheinendes stützen; auf Nichterscheinendes nicht, denn unglaubhaft ist, wer durch Nichterscheinendes das Erscheinende widerlegen will (cf. Galen l. c. oben S. 192 [3]); wenn aber auf Erscheinendes, so setzt er ja die Verlässlichkeit der Erscheinungen, die er widerlegen will, voraus. Und nochmals, nachdem der Skeptiker diese Schlussfolgerung von seinem Standpunkt widerlegt hat (364): *ἀλλ' ὁ λόγος ἐκ τῶν φαινομένων τὴν πίστιν λαμβάνων ἐν τῷ ταῦτα κινεῖν καὶ ἑαυτὸν*

συνεκβάλλει, was, ich brauche es kaum zu erinnern, fast bis zu den Ausdrücken der Satz des Demokrit ist, den wir lateinisch bei Galen lesen.[1]) Die ganze Erörterung ist gerichtet gegen den Epikureer Demetrios den Lakonier (s. 348, 353 u. vgl. 337, 337 a); auf ihn dürfen wir die gegnerischen Einwände, welche Sextus der Reihe nach erhebt, um sie zu widerlegen, mit Sicherheit zurückführen;[2]) dass sie epikureisch sind, folgt ohnehin aus der völligen Uebereinstimmung mit der vorigen Stelle (64, 61) und aus der ganzen leitenden Anschauung, die an allbekannte Sätze des epikureischen Kanon direct erinnert. Hat also nicht Epikur selbst, so hat jedenfalls seine Schule aus jenem Satze Demokrits gegen Demokrit selber argumentirt und die Grundlehre der epikureischen Wahrheitslehre, welche nicht mehr bloss die *πίστις*, sondern die *ἀλήθεια* oder *ὕπαρξις* der Sinneserscheinung behauptet, auf jenen Satz gestützt.

Dass die ganze bei Sextus vorliegende Auffassung der Wahrheitslehre Epikurs einheitlich zusammenhängt, also wohl auch aus einer einzigen Quelle geflossen ist, bedarf wohl nicht des Beweises; zweifeln kann man dagegen, ob sie auf Epikur selbst oder etwa ganz auf Demetrios gestützt ist; aber auch bei der letzteren Annahme, die sich zu ziemlich hoher Wahrscheinlichkeit bringen lässt (s. den letzten Aufsatz), hat man keinen Grund zu glauben, dass sich Demetrios ausser etwa in der Fassung von Epikur weit entfernt habe. Uebrigens wissen wir aus Diog. X 24, dass der anhänglichste Genosse Epikurs, Metrodoros, eine eigene Schrift gegen Demokrit verfasst hat; wir besitzen ferner bei Plutarch (adv. Col. c. 2—8, Us. fr. 250, 58, 59, 29, 30, 288) ausführlichen Bericht darüber, wie Kolotes, gleichfalls Schüler und Genosse Epikurs, gegen Demokrit argumentirte.

Kolotes hatte dem Demokrit vorgeworfen, er bringe das

---

1) Zu πίστιν λαμβάνειν (cum a nobis fidem assumpseris, Galen l. c.) vgl. πιστοῦται I 213, προπεπιστῶσθαι II 62, τὰ φαινόμενα τῶν ἀδήλων πίστιν ἔχειν Plut. adv. Col. 29, p. 1124 b, Us. fr. 263.

2) Dass die Definition der ἀπόδειξις 314 und das Musterbeispiel εἰ ἔστι κίνησις, ἔστι κενόν κτλ. 329, 348 nicht dem Epikur, sondern seiner Schule angehöre, bemerkt Us. zu fr. 272 (p. 193). Dasselbe Beispiel begegnet bei Philod. π. σημ., s. d. folg. Aufs.

Leben in Verwirrung, indem er lehre, Alles überhaupt sei *οὐ μᾶλλον τοῖον ἢ τοῖον*. Plutarch zeigt ganz sachgemäss, dass Demokrit das *οὐ μᾶλλον* nicht auf alle Dinge, nämlich nicht auf die Atome und das Leere erstreckte, auf welches Kolotes dasselbe durch offenbaren Missverstand bezogen hatte. Plutarch will aber seinerseits zeigen, dass der Epikureer selber genöthigt wird, das *οὐ μᾶλλον* in Bezug auf die Sinneswahrnehmung zu behaupten wie Demokrit. Ist nämlich jede Sinnesvorstellung, wie er behauptet, wahr, so ist wegen ihres Widerstreits keine mehr wahr als die andere. Und wenn sie lehren, in den Mischungen seien alle Geschmäcke, Gerüche und Farben verstreut und so geschehe es, dass ein Jeder die Wahrnehmung einer anderen Beschaffenheit erhalte, verfallen dann nicht für sie alle Dinge unrettbar dem *οὐ μᾶλλον*? Zwar wollen sie eben damit diejenigen getrösten, welche behaupten, die Sinneswahrnehmung trüge, weil sie sehen, dass man von denselben Objecten die entgegengesetzten Eindrücke erhält: es sei eben nicht dieselbe Beschaffenheit des Objects, welche sie wahrnehmen, noch dieselben Theile, mit denen dasselbe die Wahrnehmung Aller afficire, sondern ein Jeder fasse von dem Object nur das auf, dem sein Organ angepasst sei, und so streiten sie ohne Ursache, ob das Ding so oder so sei, und wollen ihre Wahrnehmungen sicherstellen, indem sie die der Andern beseitigen (*βεβαιοῦν—ἀναιρεῖν*). Vielmehr dürfe man keine Wahrnehmung anfechten wollen, denn alle fassen sie irgendetwas (Wirkliches) auf, indem eine jede aus dem Gemisch das ihr Angepasste und Verwandte entnimmt. Man müsse nur nicht über das Ganze eine Aussage thun, während man nur Theile auffasst, noch glauben, dass Alle denselben Eindruck erhalten müssten, während doch Jeder vom Object nach einer andern Beschaffenheit oder Kraft afficirt wird. Wer kann aber wohl mehr (schliesst Plutarch, offenbar sophistisch) das *μὴ μᾶλλον* herbeiführen als die, welche behaupten, dass jedes Wahrnehmbare ein Gemisch von allen möglichen Beschaffenheiten sei, und eingestehen, dass ihre Kanones verloren, ihr Kriterium ganz dahin wäre, wenn sie zugeben müssten, dass irgend ein Sensibles unvermischt und nicht Jedes Vielerlei sei?

Dass Plutarchs Wiedergabe der Lehre Epikurs — von seiner Kritik natürlich abgesehen — der des Sextus genau entspricht,

ist ersichtlich; ein Jedes, was wir wahrnehmen, Geschmäcke, Gerüche, Farben werden beispielsweise genannt, existirt als *ποιότης* oder *δύναμις* im Object, und die Differenzen der Wahrnehmungen erklären sich daraus, dass eine jede gemäss der Anpassung der Organe an bestimmte Eindrücke nur Etwas vom Object, nicht das Ganze auffasst. Dazu stimmt ferner, was im 6ten Kapitel aus Epikurs Symposion angegeben wird. Dort wird die Frage erhoben, ob die Erhitzung durch den Wein Etwas (im Object) sei. Die Antwort lautet: nicht zwar im Ganzen ist der Wein *θερμαντικός, τοῦδε δέ τινος ὁ τοσοῦτος εἶναι θερμαντικὸς ἂν ῥηθείη*, oder genauer *τῆς τοιαύτης φύσεως καὶ τῆς οὕτω διακειμένης θερμαντικὸν τὸν τοσοῦτον, ἢ τῆσδε τὸν τοσοῦτον εἶναι ψυκτικόν*. Denn im *ἄθροισμα* sind auch solche *φύσεις* (wie oben *ποιότητες, δυνάμεις*), aus welchen die Empfindung der Kälte entstehen kann. Dadurch lassen diejenigen sich täuschen, welche entweder sagen, der Wein im Ganzen sei *ψυκτικός*, oder, er sei *θερμαντικός*.

Hiernach hat jedenfalls Epikur selbst, nicht etwa erst seine Schule, die *φύσις* der *αἰσθητά* streng in dem Sinne wie bei Sextus L. I 203 sqq. behauptet. Es ist auch offenbar sophistisch und der Meinung Epikurs widersprechend, wenn Plutarch folgert: es sei also doch nicht *τὸ θερμαῖνον θερμαντικὸν ἢ τὸ ψῦχον ψυκτικόν*, indem er mit *τὸ θερμαῖνον, τὸ ψῦχον* gegen Epikurs Sinn den ganzen Wein bezeichnet.

In gleichem Sinne müssen wir es verstehen, wenn Epikur nach dem folgenden Kapitel in der Schrift gegen Theophrast sagte: die Farben sind nicht den Körpern angeschaffen (*συμφυῆ τοῖς σώμασιν*), sondern werden erzeugt gemäss der Stellung und Lage gegen das Gesicht. Die Erklärung ergibt sich aus Lucr. II 795 sqq. Nämlich die Farben inhäriren nach epikureischer Lehre freilich nicht den Körpern, denen wir sie inhärent glauben, sondern sie sind vom Licht abhängig, und je nachdem das Licht uns so oder so, z. B. gerade oder schräg trifft, treten andere Farben auf; im Dunkeln haben deswegen die Körper keine Farbe, wie es auch an unserer Stelle sogleich heisst (Us. fr. 29, cf. Aet. I 15, 9, p. 314 11 Diels). Daraus ergibt sich nun zwar, dass das Subject der Inhärenz für die Farben nicht der Körper ist, den wir farbig nennen, aber keineswegs, dass die Farben

überhaupt nichts Objectives sind. Vielmehr wenn Plutarch folgert: also sei doch die Farbe relativ und die Qualität im Object nicht mehr wirklich als nichtwirklich, *τοῖς γὰρ οὕτω πάσχουσιν ἔσται τοιοῦτον, οὐκ ἔσται δὲ τοῖς μὴ πάσχουσιν*, so beharrt er nur auf seinem Sophisma.[1]) Epikur oder Kolotes würde die Folgerung schwerlich zugeben, sondern entgegnen wie vorher (c. 5): es sei keineswegs Dasselbe, was der Eine so, der Andere so wahrnehme; das schräg einfallende Licht z. B. sei nicht Dasselbe wie das gerade einfallende; man könne also auch nicht folgern, dass dasselbe Object nicht mehr das Eine als das Andere, oder dass die wahrgenommene Beschaffenheit nicht wirklich im Objecte sei. Plutarch gelangt zu seiner Folgerung, indem er die Thatsachen, welche Epikur zu Grunde legt, nicht in Epikurs Sinne, sondern in seinem, d. h. im Sinne der akademischen Skepsis auslegt.

Dies wird durch das achte Kapitel vollends klar. Dort erfahren wir, dass Kolotes ausdrücklich in Abrede stellte, Epikur stimme dem berühmten Satze Demokrits zu, welcher alles Sensible für *νόμῳ* nicht *ἐτεῇ ὄν* erklärt; dass er vielmehr als Anhänger Epikurs gegen Demokrit zeigen wollte, dieser Satz bringe das Leben in Gefahr. Plutarch meint zwar, der Satz sei doch von der Lehre Epikurs, weil vom Atomismus untrennbar; seine Beweisführung zeigt jedoch klar, dass Epikur weit entfernt gewesen, es ebenso anzusehen. Demokrit, sagt Plutarch, behauptet als wirklich nur die Atome und das Leere, Beide keines Wirkens und Leidens fähig; alles Andere ist ihm nur Erscheinung, Nichts an sich selbst; denn aus Nichtwirklichem wird Nichts, auch nicht aus dem Wirklichen, da die Atome nichts erleiden noch ihre Qualität ändern können; es wird daher weder Farbe aus dem Farblosen noch eine *φύσις* oder *ψυχή* aus dem Wirkungslosen (und Unbeseelten). Demokrit ist nun zu tadeln, nicht weil er die Consequenzen, die aus seinen Principien fliessen, eingesteht, sondern weil er Principien annimmt, die in solche Consequenzen führen. Er musste die Elemente nicht unveränderlich setzen oder einsehen, dass die Entstehung jeglicher Beschaffenheit dahin sei.

---

1) Us. zu den letzterwähnten Worten Plutarchs: huc usque verba Epicuri continuabat Wyttenbachius, rectius Madvigius adv. I p. 675.

Unverschämt aber ist es, wenn man den Widersinn der Consequenz einsieht, sie zu verleugnen, wie Epikur thut, wenn er (nach Kolotes' Behauptung) dieselben Principien zwar annimmt, aber damit nicht gesagt haben will (*οὐ λέγειν*), dass Farbe, Süss, Weiss und die andern Qualitäten nur *νόμῳ* seien. Heisst: er will es nicht gesagt haben, soviel als: er will es nicht Wort haben, fährt Plutarch fort, so thut er freilich, was er gewohnt ist; so verneint er auch die Vorsehung und will doch die Frömmigkeit bestehen lassen u. s. w.; als ob er den Becher nähme, tränke, soviel ihm beliebte, und den Rest zurückgäbe. Im Philosophiren gilt aber, wenn irgendwo, das Wort des Weisen: *ὧν αἱ ἀρχαὶ οὐκ ἀναγκαῖαι, τὰ τέλη ἀναγκαῖα.* Es war nicht nothwendig zu Grunde zu legen oder vielmehr von Demokrit zu stehlen, dass Atome die Principien des Alls seien; hat man es aber behauptet und sich auf die Scheinbarkeit der Behauptung etwas Rechtes zu Gute gethan, so muss man den unliebsamen Trank auch bis zum Rest trinken oder zeigen, wieso doch beschaffenheitlose Körper durch ihr blosses Zusammenkommen allerlei Beschaffenheiten zu Wege bringen.

Es ist hiernach unzweifelhaft, dass Epikur zwar den Atomen so wie Demokrit die sinnlichen Qualitäten absprach, aber dennoch nicht zugab, dass sie darum nur Erscheinung, nichts der Wahrheit nach in den Objecten seien. Fand Plutarch dies widersprechend, so fand Epikur es jedenfalls nicht so, und wir müssen ihm nach allem bis hierher Entwickelten wohl Recht geben. Die Atome sind zwar für Epikur wie für Demokrit die unzerstörlichen und unveränderlichen Principien oder Elemente des Wirklichen, aber sie sind darum nicht auch das allein Wirkliche und Objective, sondern objectiv wirklich sind auch die sinnlichen Beschaffenheiten der Dinge, wiewohl wechselnd in ihrer Wirklichkeit und abhängig in ihrem Wechsel von den Lageänderungen der Atome. Es ist nicht Einerlei zu sagen: die Atome sind das allein Wirkliche, und: sie sind das allein Unzerstörliche in den Dingen. Das Eine und das Andere lehrte Demokrit, nur das Zweite lehrte Epikur. Oder anders gewendet, es ist Zweierlei zu sagen: die erscheinenden Qualitäten sind nicht ursprüngliche und unwandelbar beharrende Eigenschaften der Elemente, sondern wandelbar und zerstörlich nach den wechselnden Lagen und Ordnungen der

Atome, und: sie erscheinen bloss, existiren nicht ausser im Bewusstsein oder der Empfindung, die wir davon haben. Nur jenes lehrte Epikur, dieses behauptete Demokrit, Epikur leugnete es, wie er musste, wenn er seinem Sensualismus treu bleiben wollte. Streng so hat Sextus den Unterschied beider Lehren begriffen; Plutarch ist ersichtlich bemüht ihn wegzudeuten und bestreitet das Recht so zu unterscheiden, bezeugt aber dennoch, dass Epikur sich von Demokrit so habe unterscheiden wollen, da er das *νόμῳ γλυκὺ κτλ.* als eine unumgängliche Consequenz des Atomismus nicht anerkannte; um so werthvoller ist für uns sein Zeugniss.

Es ist einigermassen zu verwundern, dass man so lange die Darstellung der epikureischen Erkenntnisslehre durch die Berichte des Sextus und Plutarch ergänzt, auch die Glaubwürdigkeit dieser Berichte eigentlich nie bestritten und doch den aufgezeigten entschiedenen Gegensatz der epikureischen gegen die demokriteische Lehre, was die Realität der Sensibilien betrifft, nicht klar erkannt oder nicht gebührend hervorgehoben hat. Es mag dazu vielleicht der Umstand Einiges beigetragen haben, dass dieser Gegensatz in den ausführlicheren Resten der Schriften Epikurs bei Diogenes wenigstens nicht so unmittelbar deutlich hervortritt wie bei den genannten Berichterstattern. Dass er der Sache nach aber auch dort zu finden ist, soll gezeigt werden.

Zunächst ist für die sensualistische Grundansicht das kurze Excerpt aus dem *κανών* Diog. X 31—34 (Us. fr. 36, p. 105) Satz für Satz bestätigend. Die *αἴσθησις* ist *ἄλογος*, sie thut zu dem Gegebenen Nichts hinzu und nimmt Nichts davon (cf. S. L. I 210, II 9 al., Plut. adv. Col. 19 p. 1118 b). Nichts kann sie widerlegen; weder widerlegt die gleichartige Wahrnehmung die gleichartige *διὰ τὴν ἰσοσθένειαν*; noch die ungleichartige die ungleichartige, weil nicht beide dasselbe Object haben (Lucr. IV 486—498; cf. S. L. II 208 ff., s. o. S. 137 1); noch die eine (von zwei widerstreitenden) die andere: *πάσαις γὰρ προσέχομεν* (cf. 82, 91; d. h. die eine hat so viel Recht wie die andere); auch nicht der *λόγος*, *πᾶς γὰρ λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται* (cf. Lucr. IV 483—5) . . . *ὅθεν καὶ περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινομένων χρὴ σημειοῦσθαι* (cf. Plut. a. C. 29 p. 1124 b s. o. S. 216 1. *Σημείωσις* ferner 38, 87, 97; gleichbedeutend

τεκμαίρεσθαι 39, *ὡς τὰ φαινόμενα ἐκκαλεῖται* 86 al. *ἐχόμενον τῶν φ.* 102, *ἐάν τις καλῶς τοῖς φ. ἀκολουθῶν περὶ τῶν ἀφανῶν σημειῶται* 104, *τὸ σύμφωνον τοῖς φ. συλλογίζεσθαι* 112 etc. — Vgl. S. L. II 56 sqq., *προπεπιστῶσθαι* 62, 65, *βεβαίωσις* 356, 357 etc. wie D. L. 147). Die *ἐπίνοιαι* werden gebildet (von den *αἰσθήσεις*) nach *περίπτωσις, ἀναλογία, ὁμοιότης, σύνθεσις* (S. L. II 57 sqq., Ph. I 393—402, E. 250, Math. I 25, III 40; vgl. die stoische Lehre D. L. VII 52, S. L. II 276, 288). Auch die Traum- und Wahnvorstellungen sind wahr (cf. S. L. II 57). — Ferner (Us. fr. 255, p. 188) die *πρόληψις* wird gebildet *προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων* (S. L. II 60; Lucr. II 867 sqq. manu ducunt). Wir können Nichts suchen, ohne schon voraus (durch Wahrnehmung) eine Kenntniss davon zu besitzen (S. 58, auch 331 a). Die *δόξα* bezieht sich stets auf ein *ἐναργές* zurück (Us. zu fr. 247, p. 181 l. 7; *ἐφ' ὃ ἀναφέροντες* 33, *ἀνάγειν* 68, 146; so S. L. II 323 *τὴν ἐπὶ τὸ πρᾶγμα ἀναφοράν*, wo *ἐπιμαρτύρησις* und *ἀντιμαρτύρησις* ebenfalls auf Epikur zurückweist; dasselbe zwar hat Karneades von der epikureischen Schule angenommen, S. L. I 163 *ἀναπέμπειν πράγμασι*, sowie ebenda 165 die *ἄλογος αἴσθησις* begegnet). Die *δόξα* ist wahr, *ἐὰν ἐπιμαρτυρῆται ἢ μὴ ἀντιμαρτυρῆται* (S. L. I 211 sqq.,[1]) Plut. a. C. 25 p. 1121 a). — Vgl. ferner Lucr. I 422 sqq. Sensus, cui nisi prima fides fundata valebit, Haut erit occultis de rebus quo referentes Confirmare animi quicquam ratione queamus. 693 sq. Nam contra sensus ab sensibus ipse repugnat Et labefactat eos unde omnia credita pendent. 699 sq. Quo referemus enim? quid nobis certius ipsis Sensibus esse potest (cf. S. L. II 360, 363), qui

---

1) Dass es bei Sextus p. 237 l. 18, 19 Bekk. genauer heissen sollte καὶ αἱ οὐκ ἀντιμαρτυρούμεναι und καὶ αἱ οὐκ ἐπιμαρτυρούμεναι, bemerkt Us. p. 181 l. 13, sed Sextum neglegentius referre constat conl. § 216. Dass auf das προσμένον (Gegensatz τὸ παρὸν ἤδη D. L. 147, wie S. 210 τοῦ παρόντος, 212 συναιρεθέντος τοῦ διαστήματος) die ἐπιμαρτύρησις, auf das ἄδηλον (D. 38) die οὐκ ἀντιμαρτύρησις gehe, hat Gassendi bereits erkannt. — Zu D. 147 εἴ τιν' ἐκβαλεῖς ἁπλῶς αἴσθησιν . . . συνταράξεις καὶ τὰς λοιπὰς αἰσθήσεις ὥστε τὸ κριτήριον ἅπαν ἐκβαλεῖς, 52 ἵνα μήτε τὰ κριτήρια ἀναιρῆται τὰ κατὰ τὰς ἐναργείας μήτε τὸ διημαρτημένον ὁμοίως βεβαιούμενον πάντα συνταράττῃ vgl. ἐκβάλλειν S. L. II 364, ἀναιρεῖν 56, 60; Plut. 1109 d τὰς αὑτῶν οἰόμενοι βεβαιοῦν αἰσθήσεις τῷ τὰς ἄλλων ἀναιρεῖν, e ἔρρειν τοὺς κανόνας αὐτοῖς καὶ παντάπασιν οἴχεσθαι τὸ κριτήριον.

vera ac falsa notemus? IV 477 sqq. (ratio) quae tota ab sensibus orta est, Qui nisi sunt veri, ratio quoque falsa fit omnis. 502 sqq. praestat rationis egentem Reddere mendose causas . . . Quam manibus manifesta suis emittere . . . Et violare fidem primam et convellere tota Fundamenta quibus nixatur vita salusque; Non modo enim ratio ruat omnis, vita quoque ipsa Concidat extemplo, nisi credere sensibus ausis. 514 sqq. Normaque si fallax etc. (cf. S. L. II 56 *συγχέουσι τὰ πράγματα*, Plut. *συγκέχυκε τὸν βίον*). — Diese Zusammenstellung mag genügen, die sensualistische Grundrichtung der epikureischen Kanonik, wie sie aus Sextus sich ergibt, als in der eigenen Lehre Epikurs begründet zu bestätigen. Es genügte dazu eigentlich der Hinweis auf die Worte, wodurch Epikur motivirt, dass auch die Phantasmen des Traumes und Wahnsinns „wahr“ seien: *κινεῖ γάρ, τὸ δὲ μὴ ὂν οὐ κινεῖ*, wo die für die Auffassung des Sextus charakteristische Gleichsetzung von *ἀληθές* und *ὂν* oder *ὑπάρχον* (L. II 9) aufs bestimmteste ausgesprochen ist. Dass so wie Traum- und Wahnvorstellungen auch alle sonstigen Phänomene der Sinne nicht bloss als Phänomene gültig, sondern als Existenzen wahr d. h. gegenständlich real sein werden, muss a potiori geschlossen werden; damit allein aber wird die Annahme schon hinfällig, als ob die sinnlichen Qualitäten nach Epikur keine objective Realität besässen.

Dasselbe folgt aber auch aus der authentischen Darlegung der epikureischen Atomenlehre und Wahrnehmungstheorie, dem Briefe an Herodotos. Nachdem der Satz des Kanon eingeschärft ist, dass man nur von den Phänomenen auf *ἄδηλα* schliessen dürfe, heisst es (D. L. X 39, Us. p. 6) weiter: dass Körper sind und der leere Raum, ist gewiss durch das einstimmige Zeugniss der Wahrnehmung, *καθ' ἣν ἀναγκαῖον τὸ ἄδηλον τῷ λογισμῷ τεκμαίρεσθαι.*[1]) Diese allein sind complete Naturen, Sub-

1) Es leidet keinen Zweifel, dass Epikur die Existenz des Körpers und des Leeren auf das Zeugniss der Sinneswahrnehmung nimmt. Das Atom ist zwar für uns unsichtbar (56), es würde indess ohne Zweifel wahrnehmbar sein, wenn nur unsere Organe fein genug wären, μικρότητι γὰρ ἐκεῖνο δῆλον ὡς διαφέρει τοῦ κατὰ τὴν αἴσθησιν θεωρουμένου, ἀναλογίᾳ δὲ τῇ αὐτῇ κέχρηται (59). Offenbar ist das Atom gedacht als das Element des Tastbaren; daher kann Lucr. II 741 sqq. die Möglichkeit, dass die Atome ohne eine Qualität des Gesichts-

stanzen (ὅσα καθ' ὅλας φύσεις λαμβάνομεν), alles Andere, was wir nur wahrnehmen oder vorstellen können, sind nur deren συμπτώματα oder συμβεβηκότα, Modi (wechselnde Zustände) oder Attribute (bleibende Eigenschaften). Die Körper aber muss man unterscheiden in die Elemente und deren Verbindungen oder Aggregate, συγκρίσεις. Die Ersteren müssen unzerstörlich, unveränderlich sein, damit in allen Auflösungen der Aggregate Etwas beharre (40, 41). Sie haben auch keine der erscheinenden Qualitäten an sich ausser Gestalt, Schwere, Grösse und was damit verknüpft ist. Die Qualitäten nämlich wechseln, die Atome aber sollen unwandelbar sein, da Etwas in den Auflösungen der Aggregate fest und unauflöslich beharren muss, wenn die Veränderungen nicht geschehen sollen in Nichts und aus Nichts, sondern durch Lageänderung des Vielen, durch Abgang und Zugang. So nehmen wir ja „bei uns" wahr (ἐν τοῖς παρ' ἡμῖν, stehender Ausdruck für das Erfahrbare im Gegensatz zum Unerfahrbaren, auf welches wir schliessen), dass in den Umwandlungen der Körper die Gestalten an den Körpern haften (ἐνυπάρχειν), die Qualitäten dagegen nicht an ihnen haften, sondern aus dem ganzen Körper verschwinden können (54). Dann wird weiter ausgeführt, wie die Unterschiede und Aenderungen der Qualitäten von Grösse, Gestalt und Lage der Atome abhängig sind. Man wird zugeben, denke ich, dass in diesem Allen nur gesagt ist: die Qualitäten sind nicht in den Elementen der Dinge, daher nicht gleich diesen unwandelbar und ursprünglich; nirgend: sie sind überhaupt nicht wirklich in den Dingen, haben keine Realität; vielmehr wird durchaus so geredet, als entständen sie und vergingen in der That mit den wechselnden Lagen und Ordnungen der Atome und schienen nicht bloss

---

sinns existiren, dadurch erläutern, dass auch der Blinde (und wir Alle im Finstern) Körper wahrnehmen ohne sichtbare Beschaffenheit, nämlich durch den Tastsinn; (so auch Philod. π. σ. col. 18 in. ὁμοίως δὲ χρώματ' ἔχει τὰ παρ' ἡμῖν σώματα οὐχ ᾗ σώματ' ἐστίν· τὰ γὰρ ἁπτὰ καθὸ μὲν ἀντιτυπεῖ τὴν ἀφὴν σώματ' ἐστίν, καθὸ δ' ἁπτά ἐστιν οὐδεμίαν ἐμφαίνει χρόαν. τὰ γοῦν ἐν τῷ σκότει χρόαν μὲν οὐκ ἔχει, σώματα δ' ἐστίν. Cf. Us. fr. 29, p. 102); daher ist das Leere im Unterschied vom Körper ἀναφὴς φύσις (D. L. 40, S. Ph. I 223; Lucr. I 435 cui si tactus erit, 437 sin intactile sit; ferner Us. fr. 74 und 92). Dass dies nicht die Begründung des Atomismus bei Demokrit gewesen sein kann, dürfte der vorige Aufsatz gezeigt haben.

zu entstehen und zu vergehen. Der Satz: aus Nichtseiendem wird Nichts, in Nichtseiendes vergeht Nichts, wird durchaus auf die Substanz, nicht auf die Accidentien bezogen; zu den Letzteren gehören die sinnlichen Beschaffenheiten. So auch Lucr. II 730 sqq.: die Qualitäten hängen nicht den Principien, nicht der letzten Materie der Dinge (materiai corporibus) an, weder gleich noch ungleich den Dingen (rebus 738). Die Farbe ist nicht von Anbeginn im Körper; Omnis enim color omnino mutatur in omnis, Quod facere haud ullo debent primordia pacto, Immutabile enim quiddam superare necesse est (749 sqq.). Die Qualitäten hängen vielmehr ab von Verbindung und Lage, ihr Wechsel erklärt sich durch die Lageänderungen der Atome. Die Erklärung, weshalb der Eine diese, der Andere jene Farbe wahrnimmt, lautet ganz wie bei Sextus und Plutarch, 786: At varii rerum impediunt prohibentque colores, Quominus esse uno possit res tota nitore. Also der ganze Körper hat alle die Farben, welche wir daran, der Eine die, der Andere jene, wahrnehmen. Desgl. 810 sqq.: Et quoniam plagae quoddam genus excipit in se Pupula, cum sentire colorem dicitur album, Atque aliud porro, nigrum cum et cetera sentit, Nec refert ea quae tangas quo forte colore Praedita sint, verum qualis magis apta figura: Scire licet nil principiis opus esse colores, Sed variis formis variantes edere tactus. 838: quaedam constare orba colore. 1004: Inde aliis aliud coniungitur, et fit ut omnes Res ita convertent formas mutentque colores Et capiant sensus . . Ut noscas . . Neve putes aeterna penes residere potesse Corpora prima quod in cunctis fluitare videmus Rebus et interdum nasci subitoque perire. Auch hier überall wird die Veränderlichkeit und Zerstörlichkeit der Qualitäten im Gegensatz zur Unveränderlichkeit und Unzerstörlichkeit der Urkörper, aber nicht ihre Nichtwirklichkeit behauptet.

Die epikureische Theorie der Wahrnehmungen ergibt kein anderes Resultat. Dieselbe beruht, wie man weiss, auf der Annahme unendlich feiner Bilder (*εἴδωλα, τύποι*), welche vom äusseren Object sich ablösend in beständigem Zufluss unsere Organe treffen, sich in dieselben eindrücken und dadurch die Wahrnehmung hervorbringen. Dass die Bilder selbst nach Gestalt, Grösse und Qualität so wahrgenommen werden, wie sie sind,

sagt Sextus ausdrücklich, aber auch der Herodotbrief setzt es unzweifelhaft voraus. Weniger deutlich ist, wie das Bild sich zum Object verhalten soll, von dem es stammt. Dass es der Gestalt nach ihm gleicht (*τύποι ὁμοιοσχήμονες τοῖς στερεμνίοις* D. 46, *ἀπόρροιαι τὴν ἑξῆς θέσιν καὶ βάσιν* [*τάξιν* Gass.] *διατηροῦσαι, ἥν περ καὶ ἐν τοῖς στερεμνίοις εἶχον* ebenda, cf. 48), dagegen der Grösse nach mit der Entfernung abnimmt, ist klar. Wie verhält es sich mit der Qualität? Nach Sextus und Plutarch existirt sie im Object, das Bild gleicht also demselben im Allgemeinen auch der sinnlichen Beschaffenheit nach. Und ich glaube nicht, dass es nach Epikurs eigener Darstellung sich anders verhalten soll, obwohl ich nicht ganz sicher bin, die entscheidende Stelle (D. L. 49—51, Us. p. 11—13) richtig zu verstehen. Epikur will begründen, weshalb es nothwendig sei, *εἴδωλα* in der Art, wie sie zuvor (46—48) beschrieben worden, anzunehmen. *Δεῖ δὲ καὶ νομίζειν, ἐπεισιόντος τινὸς ἀπὸ τῶν ἔξωθεν τὰς μορφὰς ὁρᾶν ἡμᾶς καὶ διανοεῖσθαι· οὐ γὰρ ἂν ἐναποσφραγίσαιτο τὰ ἔξω τὴν ἑαυτῶν φύσιν τοῦ τε χρώματος καὶ τῆς μορφῆς διὰ τοῦ ἀέρος τοῦ μεταξὺ ἡμῶν τε κἀκείνων οὐδὲ διὰ τινῶν ἀκτίνων ἢ οἵων δή ποτε ῥευμάτων ἀφ' ἡμῶν πρὸς ἐκεῖνα παραγινομένων οὕτως, ὡς τύπων τινῶν ἐπεισιόντων ἡμῖν ἀπὸ τῶν πραγμάτων ὁμοχρόων τε καὶ ὁμοιομόρφων κατὰ τὸ ἐναρμόττον μέγεθος εἰς τὴν ὄψιν ἢ τὴν διάνοιαν, ὠκέως ταῖς φοραῖς χρωμένων, εἶτα διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν τοῦ ἑνὸς καὶ συνεχοῦς τὴν φαντασίαν ἀποδιδόντων καὶ τὴν συμπάθειαν ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου σῳζόντων κατὰ τὸν ἐκεῖθεν σύμμετρον ἐπερεισμὸν ἐκ τῆς κατὰ βάθος ἐν τῷ στερεμνίῳ τῶν ἀτόμων πάλσεως.*[1])

1) Ich gebe den Text nach Us. und fasse den Satz (mit J. Bruns) so auf: die äusseren Objecte würden wohl nicht (wie sie es wirklich thun) ihre wahre Beschaffenheit unseren Sinnen eindrücken durch die zwischen uns und ihnen befindliche Luft (Demokrits Ansicht nach Theophr. de sens. 50, Dox. 513[17]) noch durch irgendwelche Strahlen oder Strömungen, welche von unserer Seite jenen entgegenkommen (cf. Dox. 403 und 423[23] nebst der Note von Diels), so wie (es geschieht) wenn u. s. w.; d. h. die Thatsache, dass die Objecte ihre wahre Beschaffenheit dem Sinne eindrücken, lässt sich aus jenen Annahmen nicht recht verstehen, während sie sich wohl verstehen lässt unter der Voraussetzung dass u. s. w. Jedenfalls ist, was von οὕτως ab folgt, Epikurs eigene Ansicht. Zum Folgenden vgl. 48 ῥεῦσις συνεχής — ἀνταναπλήρωσις, 52 ἅμα τινὰ διασῴζοντας συμπάθειαν πρὸς ἀλλήλους καὶ ἑνότητα ἰδιότροπον, 53 ὄγκοι σύμμετροι.

Also Farbe und Gestalt des Objects wird durch die *εἴδωλα* unserm Organ mitgetheilt, wenn auch Beides auf dem Wege vom Object zu uns nicht ganz unverändert bleiben mag. Dem entspricht auch das Weitere: *καὶ ἣν ἂν λάβωμεν φαντασίαν ἐπιβλητικῶς τῇ διανοίᾳ ἢ τοῖς αἰσθητηρίοις* (wie vorher *ὁρᾶν καὶ διανοεῖσθαι*) *εἴ τε μορφῆς εἴ τε συμβεβηκότων* (zu den *συμβ.* wird also hier die Farbe gerechnet), *μορφή ἐστιν αὕτη τοῦ στερεμνίου, γινομένη κατὰ τὸ ἑξῆς πύκνωμα ἢ ἐγκατάλειμμα τοῦ εἰδώλου. τὸ δὲ ψεῦδος καὶ τὸ διημαρτημένον ἐν τῷ προσδοξαζομένῳ ἀεί ἐστιν ἐπιμαρτυρηθήσεσθαι ἢ μὴ ἀντιμαρτυρηθήσεσθαι, εἶτ' οὐκ ἐπιμαρτυρουμένου (ἢ ἀντιμαρτυρουμένου).*[1] *ἥ τε γὰρ ὁμοιότης τῶν φαντασμῶν, οἷον ἢ ἐν εἰκόνι λαμβανομένων ἢ καθ' ὕπνους γινομένων* (cf. S. L. II 59, 57) *ἢ κατ' ἄλλας τινὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας ἢ τῶν λοιπῶν κριτηρίων οὐκ ἂν ὑπῆρχε τοῖς οὖσί τε καὶ ἀληθέσι προσαγορευομένοις, εἰ μὴ ἦν τινα καὶ τοιαῦτα προσβαλλόμενα.* D. h.: die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit dem, was wir die wahren Objecte nennen (nämlich das Vorstellungsbild ist nach Epikur auch etwas Objectives, es handelt sich jedoch jetzt um das äussere Object), würde nicht stattfinden, wenn es nicht solche (wirkliche Dinge) auch in der That gäbe, welche unsere Vorstellung unmittelbar, wie sie sind, auffasst. Andererseits, heisst es weiter, würde der Irrthum nicht stattfinden, wenn nicht noch eine Erregung in uns selbst zugleich mit dem Vorstellungsbild entstände, auf welcher das Urtheil beruht; dies muss man festhalten, *ἵνα μήτε τὰ κριτήρια ἀναιρῆται τὰ κατὰ τὰς ἐναργείας μήτε τὸ διημαρτημένον ὁμοίως βεβαιούμενον πάντα συνταράττῃ* (52; cf. 147). Auch hieraus

---

1) Us. schiebt noch vor ἐπιμαρτυρηθήσεσθαι ein: ἐπὶ τοῦ προσμένοντος, indem er offenbar die Infinitive ἐπιμ. — μὴ ἀντιμ. von προσμένον abhängig sein lässt (nach 147 τὸ προσμένον . . καὶ τὸ μὴ τὴν ἐπιμαρτύρησιν. Aehnlich Schneider). Da indessen doch wohl (mit Gassendi) die ἐπιμαρτύρησις allein auf das προσμένον, die οὐκ ἀντιμ. auf das ἄδηλον (φύσει) bezogen werden muss (nach der Entgegensetzung τὸ προσμένον — τὸ παρὸν ἤδη 147 und der Gegenüberstellung καὶ τὸ προσμένον καὶ τὸ ἄδηλον 38, sowie nach der Erklärung des Sextus L. I 210—216, vgl. oben S. 222[1]), so scheint der Zusatz mir störend zu sein und die Infinitive mit προσδοξαζομένῳ verbunden werden zu müssen: der Irrthum liegt in dem, wovon wir urtheilen, dass es durch fernere Wahrnehmung werde bestätigt oder nicht widerlegt werden, wenn es sodann nicht bestätigt (bez. widerlegt) wird.

wieder geht hervor, dass das Urtheil zwar irren kann, indem es eine Vorstellung auf ihr äusseres Object unrichtig bezieht, dass aber eine jede Vorstellung, die wir wirklich haben, auch von etwas Aeusserem stammen und ihm gemäss sein muss. Und zwar wird die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem „Wahren und Realen“ vorausgesetzt und als Beweisgrund, nicht als etwas selbst erst zu Beweisendes eingeführt.[1])

A. Brieger (Hallenser Progr. 1882 p. 7) ist in der letzten Stelle aufgefallen, dass die Farben und die übrigen sinnlichen Qualitäten offenbar als *συμβεβηκότα* behandelt werden, während sie, so meint er, als nicht bleibende, sondern wechselnde und vergängliche Eigenschaften vielmehr *συμπτώματα* heissen müssten. Er glaubte deshalb annehmen zu müssen, dass Epikur *συμβεβηκός* auch wohl in allgemeinerer Bedeutung gebrauche; d. h. dass er erst zwei Kunstwörter einführe, um einen begrifflichen Unterschied zu fixiren, und hernach dennoch den einen setze, wo der andere allein am Platze ist. Da wäre es immerhin einfacher, mit Munro (zu Lucr. I 449) anzunehmen, dass *σύμπτωμα* und *συμβεβηκός* bei Epikur überhaupt Synonyma und keineswegs so wie eventum und coniunctum bei Lucrez unterschieden seien. Indessen D. L. 70, 71 scheinen doch beide Ausdrücke, soweit der Text überhaupt verständlich ist, bestimmt im Sinne der lucretianischen Erklärung des eventum und coniunctum unterschieden zu werden;[2])

---

1) Vgl. Lucr. IV 42 sqq. über die Aehnlichkeit des Bildes mit dem Object, 52, 68 sq., 76, 90, 164 sq. (simili forma atque colore, wie D. 49 ὁμοχρόων καὶ ὁμοιομόρφων); dann 216—228, 241—243; die Erklärung der Sinnestäuschungen 353 sqq., 379 sqq., 463 sqq.; dass jede Wahrnehmung ihre eigene potestas oder vis hat: seorsum varios rerum sentire colores . . 489 sq., alii sensus quo pacto quisque suam rem Sentiat 522 sq., und so durchweg. Ist es nicht bemerkenswerth, dass es wieder und wieder bei Lucrez heisst: rerum colores? Wie will damit sich abfinden, wer voraussetzt, dass nach epikureischer Lehre die Farben Nichts in den Dingen seien?

2) Gegen Munro wäre zu bemerken: ποιεῖν und πάσχειν (D. L. 68) sind allerdings συμπτώματα; was sollte auch wohl ein „Symptom“ anders sein als entweder ein Wirken oder ein Erleiden? Die Fähigkeit des Wirkens und Leidens würde freilich συμβεβηκός heissen müssen. Unberechtigt ist es, aus dem Wortgebrauch bei Sextus oder Galen auf Epikur ohne Weiteres zurückzuschliessen; auch ist bei S. Ph. II 219 sqq. (Us. fr. 294 cf. 79) sehr klar, dass zwar der Skeptiker bei der Erläuterung der epikureischen Lehre συμβ. im

und gleich vorher (68—69) werden trotzdem die Farben ausdrücklich wieder den *συμβεβηκότα* zugerechnet in einer Reihe mit der Gestalt, Grösse und Schwere; sogar soll aus diesen Eigenschaften allen der Körper *τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἀΐδιον* haben, und man soll deswegen zwar einerseits nicht glauben, dass sie Substanzen seien (*ὡς καθ' ἑαυτάς εἰσι φύσεις*, wie 40 *ὅσα καθ' ὅλας φύσεις λαμβάνομεν*), aber andererseits auch nicht, dass sie gar keine wirkliche Existenz haben (*οὔτε ὅλως ὡς οὐκ εἰσίν*). An diesen Worten lässt sich nicht rütteln. Es ist weder möglich, *συμβ.* hier anders als von unveränderlichen, ewigen Eigenschaften zu verstehen, noch auch, die Farben aus der Reihe der *συμβεβηκότα* zu streichen, denn in *συμβ. ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς ὁρατοῖς* bezieht sich, wie Brieger selbst erinnert, *τοῖς ὁρατοῖς* ebenso bestimmt auf das vorausgehende *χρώματα* wie *πᾶσιν* auf *σχήματα, μεγέθη, βάρη*, welche ja auch den unsichtbaren Atomen zukommen. Um dennoch die Meinung zu retten, dass die Farben eventa seien, ist Brieger zu der gewiss bedenklichen Annahme genöthigt, dass Epikur „am Ende des Satzes nicht mehr wisse, was er am Anfange geschrieben.“ Steht es so mit unserem Autor, so sind wir freilich übel daran; man thut dann wohl besser, sich um ihn gar nicht zu kümmern und sich lieber bei Andern zu erkundigen, was er wohl gemeint habe. Zum Unglück ist auch noch unser Satz einer von den klarsten und an eine Verderbniss des Textes, so weit er uns angeht, gar nicht zu denken. Wagen wir es denn also, den Epikur beim Worte zu nehmen und die Farbe für ein coniunctum gelten zu lassen. Was ergibt sich alsdann? Nichts anderes, als worauf alle Zeugnisse bisher einstimmig hindrängten: die sinnlichen Beschaffenheiten sind wirkliche Existenzen nach

---

gewöhnlichen, allgemeineren Sinne gebraucht, der Epikureer selbst aber, den er vor sich hat, Demetrios Lakon, σύμπτωμα durchaus von trennbaren, nichtewigen Accidentien (Modis) verstand. M. lässt ganz unerklärt, wie Lucrez zu seiner Unterscheidung und zu den der lateinischen Sprache fast aufgedrungenen Terminis eigentlich kommt. Auch ist der Umstand nicht beachtet, dass L. die Unterscheidung genau in demselben Zusammenhange einführt, wo der Herodotbrief (D. 40) σύμπτ. und συμβ. zuerst erwähnt; vgl. D. 39—40 mit L. I 422 sqq., 445 sqq., 449 sq., wo ev. — coni. und συμπτ. ἢ συμβ. einander genau entsprechen. Uebrigens braucht L. nicht den Herodotbrief vor sich gehabt zu haben; dasselbe stand nämlich, wie Diogenes bemerkt, noch an drei Stellen der Schrift περὶ φύσεως sowie in der μεγάλη ἐπιτομή.

Epikur und nicht blosse Erscheinungen; sie sind nicht für sich bestehende Dinge, Substanzen, wie die Körper, aber dennoch *φύσεις*, wahre Beschaffenheiten an den Körpern, denen sie inhäriren. — Aber die Atome haben keine Farben oder andere Qualitäten! — Ohne Widerspruch: auch nach unserer Stelle sind die Farben *συμβεβηκότα* nicht *πᾶσιν*, sondern *τοῖς ὁρατοῖς*, das Atom aber ist *ἀόρατον*. Und wie erklärt doch Lucrez den Unterschied von coniunctum und eventum? Coniunctum est id quod nunquam sine pernitiali Discidio potis est seiungi seque gregari, Pondus uti saxi est, calor ignis, liquor aquai (I 451—53). Ich frage: ist Wärme eine sinnliche Beschaffenheit oder nicht? Wenn aber dies Sensible ein coniunctum ist, weshalb nicht die übrigen? — Unmöglich! Denn Diog. 55 hiess es: die Gestalt inhärirt dem Körper, *αἱ δὲ ποιότητες οὐκ ἐνυπάρχουσαι ἐν τῷ μεταβάλλοντι . . . ἀλλ' ἐξ ὅλου τοῦ σώματος ἀπολλύμεναι* (*λαμβάνονται*). Und dass dies von den Farben gerade gilt, dass sie nämlich durch Zertheilung zum Verschwinden gebracht werden können, sagt Lucr. II 826—33. Wie besteht das mit der Definition des coniunctum? — Das Gewebe der Widersprüche wäre vielleicht unentwirrbar, besässen wir nicht jene aufklärenden Erörterungen des Sextus (Ph. I 230, 237 sqq., 246 sqq., 249 sqq., L. II 192, 194) über den epikureischen Begriff von *φύσις* und *δύναμις* (*ἰδιότης*), die wir bereits in anderem Zusammenhange (oben S. 131 ff.) hervorzuheben Gelegenheit hatten; dass übrigens Sextus auch hier aus guter Ueberlieferung schöpft, bestätigt sowohl Plutarch (s. o. S. 217 f.) als Philodem *π. σημ.* (col. 23; s. den Schluss des nächsten Aufsatzes). Die Epikureer wollten danach, wenn sie sagten, eine Sache habe die „Natur" oder die „Kraft" etwas zu wirken, allerdings nicht sagen, dass sie immer unabänderlich denselben Effect hervorbringen müsse, sondern die Wirkung kann variiren nach den Entfernungen und der besonderen Beschaffenheit des Körpers, auf den die Einwirkung geschieht; allein unter denselben Bedingungen des Wirkens und Leidens tritt eine und dieselbe Wirkung unabänderlich ein, an diese Bedingungen also ist sie in der That ewig und nothwendig gebunden. Ueberträgt man dies auf die *φύσις*, *δύναμις* oder *ποιότης*, welche unserer Wahrnehmung entsprechend im Objecte der Wahrnehmung liegen soll, so wird sofort wohl-

verständlich, was widersprechend schien. Die Qualitäten ändern sich nach *θέσις* und *τάξις* der Atome, sie können sogar aus dem Körper ganz verschwinden, z. B. durch Theilung; allein an eine bestimmte *θέσις* und *τάξις* ist eine bestimmte sinnliche Qualität unabänderlich gebunden, und so ist sie in Beziehung auf diese nicht *σύμπτωμα* sondern *συμβεβηκός*, gehört zur ewigen Natur nicht dieser und dieser Atome, sondern dieser und dieser (an sich auflösbaren) Zusammenordnung von Atomen. Eine gewisse Art der Zusammenordnung ist das *ὁρατόν*, dem die Farbe, eine andere das *ἀκουστόν*, dem der Schall *συμβεβηκός*, unveränderlich attribuirt ist u. s. w. Aus dieser einfachen Voraussetzung lassen sich alle Angaben des Sextus, Plutarch, Diogenes und Lucrez einstimmig deuten, sodass alle Zeugnisse gültig bleiben, keines um des andern willen verworfen werden muss. Zugleich bewährt und erklärt sich so die Vorstellung von der Lehre Epikurs über die Natur der sinnlichen Beschaffenheiten, welche mit dem Sensualismus seines Erkenntnissbegriffs allein in klare Uebereinstimmung zu bringen ist: dass die sinnlichen Qualitäten nicht bloss erscheinen, sondern so, wie sie erscheinen, auch sind. Gewinnt damit die epikureische Lehre an Deutlichkeit und Consistenz, so fällt als Nebengewinn für uns ab, dass sich die Glaubwürdigkeit des Sextus wiederum in einer Vollständigkeit bewährt hat, wie wir es kaum erwarten konnten.

Schliesslich noch ein paar Bemerkungen zur Kritik bisheriger Darstellungen des fraglichen Punktes der epikureischen Erkenntnisslehre. Zeller (III a 395) wiederholt geradezu den vorher berichtigten Irrthum des Plutarch. Er sucht gleich diesem, auch mit Berufung auf ihn, zu zeigen, dass die epikureische Wahrnehmungstheorie, ihrer realistischen Absicht entgegen, auf den Relativismus und Subjectivismus der Sinnenerscheinung führe. „Denn wenn uns die Wahrnehmung nicht die Dinge selbst, sondern nur diejenigen Bilder der Dinge zeigt, von denen wir eben berührt werden, so heisst dies: sie stellt uns die Dinge nicht nach ihrem Ansich, sondern immer nur nach ihrem zufälligen Verhältniss zu uns dar.“ (Epikur lehrt indessen, dass vom Bilde auf den Gegenstand, vom Verhältniss zu uns auf das Ansich ein sicherer und nothwendiger Schluss sei.) „Wenn daher Epikur leugnete, dass die Farbe den Körpern an und für sich

zukomme, da sie ja im Dunkeln von den Einen bemerkt werden, von den Andern nicht, so spricht sich darin eine richtige Folgerung aus seiner Erkenntnisstheorie aus.“ (In der Plutarchstelle, auf welche die Anm. verweist, scheint übersehen zu sein, dass die Worte *οὐ μᾶλλον οὖν* bis *ἕκαστον*, wie gleich vorher *οὐ μᾶλλόν φησι κατὰ τοῦτον τὸν λόγον* nicht dem Epikur, sondern dem Urtheil des Berichterstatters angehören.[1]) Die Sache selbst ist oben erklärt worden. Epikur glaubte, dass die Körper im Dunkeln keine Farbe hätten, nicht weil die Sinneswahrnehmung lüge, sondern weil sie die Wahrheit sage: wir sehen keine Farbe, also ist keine; der Rest von Farbe, den schärfere Augen im Dunkeln noch wahrnehmen, gilt ihm offenbar auch für etwas wirklich Vorhandenes, und die subjectiven Unterschiede der Wahrnehmung beweisen ihm gegen die Wirklichkeit des Wahrgenommenen nichts, er erklärt sie ausdrücklich dadurch, dass das Gesicht des Einen schärfer ist als das des Andern; das schärfere Auge sieht noch, wo das schwächere nichts mehr sieht, aber auch das schärfste Auge sieht nur, was da ist.) „Auf die gleiche Ansicht musste er, wie sein Vorgänger Demokrit, durch seine atomistische Physik geführt werden; denn da den Atomen nur wenige von den Eigenschaften zukommen sollen, die wir an den Dingen wahrnehmen, so mussten alle übrigen für etwas erklärt werden, was nicht das Wesen der Dinge angehe, sondern nur ihre Erscheinung.“ (Genau dies ist der Fehlschluss Plutarchs. Simplicius in der von Zeller angeführten Stelle in Arist. categ. 8, Us. fr. 288 sagt ebenfalls nur: die sinnlichen Qualitäten sind nicht ursprünglich im Körper — wie bei Plut.: *συμφυῆ* — sondern sie kommen hinzu, *ἐπιγίνεσθαι*; keineswegs: sie erscheinen bloss. Auch die übrigen von Us. unter fr. 288 und 289 zusammengetragenen Stellen über die Qualitäten: Galen de constit. artis medicae c. 7, I 246 K., de elem. sec. Hippocr. I 2, p. 416 und 418 K., Simpl. in Ar. cat. 14 p. 15 a 30, Alex. Aphr. quaestt. I 13 p. 52 Speng. bestätigen nur diese Auffassung.) „Indessen ist der speculative Sinn bei Epikur viel zu schwach und das Bedürfniss einer unmittelbaren sinnlichen Gewissheit zu stark,

1) Auch Us. hat es offenbar so aufgefasst, nach der schon oben (219[1]) mitgetheilten Anmerkung.

als dass er sich dieser Richtung auf die Dauer hinzugeben vermocht hätte, und wenn er auch einzelnen Eigenschaften der Dinge bloss relative Geltung zugesteht, so will er doch im Allgemeinen die Gegenständlichkeit dessen, was wir an ihnen wahrnehmen, nicht bezweifeln.“ — Wenn Epikur zu gleicher Zeit behaupten konnte, das Wahrgenommene als solches sei „wahr“ (d. h. existent, s. Zeller 387), und einzelne Qualitäten (die wir wahrnehmen) seien nicht wahr (existent), so muss sein speculativer Sinn in der That schwach gewesen sein. Ich fürchte indessen, der Vorwurf würde eher den Plutarch treffen, der Epikurs Ansicht nicht in ihrer Eigenthümlichkeit festzuhalten vermag und sie mit der demokriteischen zusammenwirft. Zeller verweist endlich auf Diog. X 68, wo, wie gezeigt worden, die Wirklichkeit auch der sogenannten secundären Qualitäten unzweideutig gelehrt ist. Auch Brandis ist diese Stelle aufgefallen; er bemerkt dazu (III b 18), Epikur habe demnach die von Demokrit angebahnte Unterscheidung primärer und secundärer Eigenschaften nicht weiter verfolgt. In Wahrheit hat Demokrit die Unterscheidung nicht erst „angebahnt“, sondern so schroff und entschieden wie möglich durchgeführt, und Epikur hat sie nicht bloss nicht weitergeführt, sondern bewusst und ausdrücklich verlassen. Selbst Gassendi, der sonst nicht selten da das Richtige gesehen hat, wo Spätere fehlgehen, hat das wahre Verhältniss Epikurs zu Demokrit in diesem Punkte offenbar nicht erkannt. Er deutet das *νόμῳ γλυκύ* fast im epikureischen Sinne, wenn er (Op. ed. Flor. I 325) interpretirt: nihil vere et ex natura sua h. e. ut aeternum quale est perduret praeter atomos et inane, reliqua omnia vere et ex suae naturae necessitate non esse, sed pendere ex variis accidentibus ut sint et talia potius quam alia fiant. *νόμῳ* sei metaphorisch gesagt: so wie Recht, Unrecht, Ehre, Schande, Lob, Tadel von gesetzlicher Feststellung, so sollen die Qualitäten von den mancherlei Stellungen und Ordnungen der Atome abhängen. Dabei sind sie offenbar immer noch als objectiv real gedacht. Dass aber Demokrits *νόμῳ* den Gegensatz zur objectiven Realität ausdrücken will, kann nicht zweifelhaft sein; Galen z. B. (I 417 sq. K.), den Gassendi anführt, hat es richtig so verstanden; und wenn etwa der Ausdruck *νόμῳ* einen Zweifel offen liesse, so ist das gleichbedeutende *δόξις* bei Sextus unzweideutig bestimmt. An anderen

Stellen nähert sich Gassendi selbst, wie es scheint unter skeptischen Einflüssen, weit mehr der Position Demokrits; eine Zusammenstellung findet man Philos. Monatsh. 1882, 573 ff. Sein Schwanken erklärt sich vielleicht daraus, dass er nicht von Epikur, sondern von der Skepsis ursprünglich ausgegangen ist; auch von den bedeutenden Zeitgenossen Galilei, Descartes, Hobbes, mit denen er so vielfach in freundliche oder feindliche Berührung gekommen, konnte er gerade in der damals wichtigen Lehre von den Qualitäten wohl kaum unbeeinflusst bleiben; auf Galilei beruft er sich gerade in der Theorie der Wahrnehmung, wie man a. O. nachgewiesen findet.

B. Die Erfahrungslehre der Epikureer.

Ohne Zweifel hat Epikur den Atomismus wesentlich zu stützen geglaubt, indem er ihm den Sensualismus zum Fundament gab. So schien ihm wohl erst der Schluss von der Wahrnehmung auf das Wirkliche jenseits der Wahrnehmung gesichert, wenn vor Allem die Wahrnehmung selbst etwas Wirkliches, so wie es ist, vorstellt. Das Bestreben, das Zeugniss der Sinne um jeden Preis aufrechtzuhalten als letzte Instanz in allem Beweise (als prima fides Lucr.), führte ihn bis zu der Consequenz, nicht nur jede Erkenntniss des Wirklichen anders als durch Wahrnehmung, sondern selbst jedes Dasein ausser dem Gebiete des (überhaupt) Wahrnehmbaren zu leugnen. Die Atome und das Leere sind zwar für uns nicht wahrnehmbar, aber sie würden es sein, wenn nur unsere Sinne schärfer wären; wie sollten wir sie auch aus dem Wahrnehmbaren erschliessen können, wenn sie nicht zum wenigsten eine Analogie mit dem Wahrnehmbaren hätten? Das Atom, auf dessen Begriff Demokrit oder Leukipp zuerst durch einen abstracten Verstandesschluss geführt wurde, musste so dem Epikur vielmehr zum Element des Wahrnehmbaren, genauer des Tastbaren werden; der Körper im Dunkeln, dessen unsichtbare Existenz uns durch den Tastsinn gewiss ist, dient ihm als beweisende Analogie für die Existenz des unsichtbaren Atoms, und das Leere, obgleich selbst auf keine Weise

wahrnehmbar, ist doch aus der Wahrnehmung geschlossen, nämlich durch Negation: es ist die *ἀναφὴς φύσις*, d. h. wo wir Nichts mehr fühlen würden, ebendort ist das Nichts oder das Leere. Ausser diesen letzten Wirklichkeiten aber und dem, was dadurch constituirt wird, kann Nichts gedacht werden und ist überhaupt Nichts. So verwandelt sich der Satz: alles Wahrnehmbare ist wirklich, unvermerkt in den andern: das Wahrnehmbare ist alles Wirkliche, was nicht wahrnehmbar ist oder unter irgendwelchen denkbaren Bedingungen sein würde, ist gar nicht, das Gebiet des Seienden deckt sich mit dem des (überhaupt, an sich) Wahrnehmbaren.[1])

Aber wie? will Epikur auf die rationale Grundlage des Atomismus ganz verzichten, auf welche sein Urheber ihn gestellt hatte? Kann das System überhaupt bestehen ohne die Grundlage jener ontologischen Principien von eleatischer Herkunft, denen es seinen Ursprung verdankt? — Epikur hat diese Grundlage in der That nicht verlassen, bis zum Ueberdruss vielmehr wiederholt er und mit ihm die ganze Schule den Satz des alten Atomismus: es müsse in allen Umwandlungen und Auflösungen Etwas unwandelbar, unauflöslich beharren, „damit nicht“ aus Nichts Etwas werde oder in Nichts sich Etwas verliere. Dass dieser Satz in der unbedingten Geltung, wie er vorausgesetzt werden muss, wenn das System bestehen soll, auf das Zeugniss der Sinne nicht gestützt werden kann, dass daher an diesem Satze die Consequenz seines Sensualismus scheitert, ist dem Epikur offenbar nicht zum Bewusstsein gekommen. Wie gänzlich naiv er der Frage gegenübersteht, beweist mehr als Alles der Zusatz, durch welchen er (bei Diog. X 32, Us. fr. 36) die These, dass aller Begriff allein aus der Wahrnehmung durch Analogie, Aehnlichkeit oder Zusammensetzung gebildet werde, nachträglich einzuschränken scheint: *συμβαλλομένου τι καὶ τοῦ λογισμοῦ*. Wie? Hat also der *λογισμός* doch eine eigene und selbständige Function unabhängig von den Sinnen? Wo bleibt dann der ausschliessliche Sensualismus, den Epikur mit eben jenem Satze feststellen will?[2])

---

1) Die Belege oben (223[1]).

2) Dass schon die Zusammensetzung der Vorstellungen keine rein sinnliche Function sei, wendet Sextus gegen Epikur ein Math. I 22 sqq.

Oder hat er keine selbständige Function? Wozu bedurfte es dann einer solchen nachträglichen Einschränkung? Es ist auch keineswegs so ganz wenig und Unbedeutendes, was der *λογισμός* im epikureischen System zu leisten hat.[1]) Indessen ist es sehr klar, dass Epikur den *λογισμός* durchaus als ein sinnliches Vermögen denkt, als eine mehr distincte, sozusagen sublimirte Wahrnehmung; wie denn auch im Zusammenhange des Systems gar nicht zu verstehen wäre, woher ein von den Sinnen radical unterschiedener Erkenntnissfactor kommen sollte. Eine Thatsache erklären (*ἀποδιδόναι* D. L. X 55, 113, *ἀποδόσεις* 94, reddere causas Lucr. IV 503, non poterit ratio reddi I 572 etc.) aus Hypothesen und Ursachen (D. L. 95; die Hypothese bezieht sich auf das Sein, die Ursache auf das Geschehen) heisst nichts Anderes als: sich vorstellig machen, wie sie ist und wird, einstimmig und analog dem, was wir „bei uns" wahrnehmen; soll doch alle Theorie in der *πρόληψις*, die *πρόληψις* in der *μνήμη*, diese in der *ἐνάργεια* ihre alleinige Grundlage haben. Es ist nur folgerecht, wenn endlich sogar der Begriff des Wahren (d. h. Wirklichen) von den Sinnen abgeleitet sein soll, wie Lucr. IV 473 sqq. dem Skeptiker gegenüber behauptet: Quaeram, cum in rebus veri nil viderit ante, Unde sciat quid sit scire et nescire vicissim, Notitiam veri quae res falsique crearit Et dubium certo quae res differre probarit: Invenies primis ab sensibus esse creatam Notitiam veri. — Hier ist nun die eigentliche Achillesferse des Systems; hier erlag es, wie wir bald sehen werden, dem leichtesten Angriff der Skepsis, welche an dem strengen Begriff des *φαινόμενον* im reinen, unabgeschwächten Gegensatz zum *νοούμενον*, an der Selbständigkeit des Princips, worauf der *λόγος* beruht, gegenüber der *αἴσθησις* festhielt und von diesem Standpunkte die Position Epikurs siegreich bestritt. Von diesem theoretischen Mangel abgesehen war das sensualistische System Epikurs geeignet, im Gebiete der Erfahrung Dienste zu leisten, wie kaum ein anderes antikes System.

1) D. L. X 47 διὰ λόγου θεωρητοὶ χρόνοι, Gegensatz αἰσθητὸς χρόνος, 59 τῇ διὰ λόγου θεωρίᾳ, 62 τὸ θεωρούμενον πᾶν ἢ κατ' ἐπιβολὴν λαμβανόμενον τῇ διανοίᾳ ἀληθές ἐστιν, so gut wie das Wahrgenommene. Lucr. I 422, 447 sq. animi ratio, 498 Sed quia vera tamen ratio naturaque rerum Cogit, 623 Quod quoniam ratio reclamat vera negatque Credere posse animum, IV 384 Hoc animi demum ratio discernere debet etc.

Es enthielt alle Grundlagen zu einer für den wissenschaftlichen Standpunkt des Alterthums ebenso brauchbaren, obgleich weniger entwickelten, in der Begründung sogar fast subtileren Theorie des Erfahrungsbeweises, wie sie in der Neuzeit etwa J. Stuart Mill aufgestellt hat. Dass die Schule Epikurs diese Keime einer relativ gesunden Beweistheorie zu entfalten nicht unterlassen hat, beweist die Schrift des Philodem *περὶ σημείων καὶ σημειώσεων*, die wir nun noch etwas näher prüfen wollen. Den Grundfehler der Theorie ist das System freilich auch in dieser Fortbildung nicht losgeworden.

Die Frage, ob wir in Schlüssen von Thatsachen auf Thatsachen erstens, der Einsicht nach, eine Nothwendigkeit der Folge von B aus A logisch verstehen oder bloss eine Regelmässigkeit der Folge von B auf A empirisch beobachten und zu technischem Behufe in Theoreme fassen, welche nichts mehr als die Erinnerung des Beobachteten bewahren; ob wir zweitens, dem Gegenstande nach, mit Schlüssen aus der Wahrnehmung jemals eine Sache, wie sie unabhängig von der Wahrnehmung ist, erfassen oder im Gebiete des bloss Erscheinenden beständig eingeschlossen bleiben, diese gewichtigen Fragen, in der Philosophie der Neuzeit so bedeutend geworden durch jene „Erinnerung“ David Humes, wodurch Kant zuerst auf den Weg der Vernunftkritik gebracht wurde, sind dem Alterthum keineswegs fremd; sie sind es, welche sich in der nacharistotelischen Philosophie an den Begriff der *σημείωσις* knüpfen und den eigentlichen Mittelpunkt des Streites bilden, welcher um diesen Begriff von Epikureern gegen Stoiker, von Skeptikern gegen Beide geführt wurde. Welche Position der Schüler Epikurs einnehmen wird, ist voraus klar: er wird einerseits alle Folgerung von Thatsachen auf Thatsachen auf Erfahrung allein stützen wollen, eine logisch unmittelbare, ursprünglich eingesehene Nothwendigkeit der Verknüpfung zwischen Antecedens und Consequenz weder für erforderlich noch für möglich halten; er wird andererseits den Anspruch trotzdem aufrechthalten wollen, Wirkliches und nicht bloss Erscheinungen mit solchen empirischen Schlüssen zu erkennen. Schon die Ausgänge des Beweises, die Phänomene der Sinne, sind ja ihm nicht Phänomene im eleatischen, platonischen oder skeptischen Sinne, d. h. nicht in dem Charakter ihrer Wirklichkeit radical unterschieden von dem, was wir als

wirklich auf dem Grunde unserer Anschauungen nicht mehr anschauen, sondern nur etwa denken; sondern sie sind ihm ganz ebenso wirklich wie die Substanzen, auf die er von ihnen den Schluss macht; umgekehrt, die Zielpunkte des Beweises, die Substanzen selbst, liegen ihm zwar ausser dem Gebiete des für uns, aber nicht des überhaupt Wahrnehmbaren; der Grund, weshalb wir sie nicht wahrnehmen, ist ein sozusagen zufälliger, in Gedanken wenigstens aufhebbarer, nicht in der Natur der Sachen selbst gegebener. Wie daher, was wir durch Wahrnehmung oder Experiment direct bestätigen oder widerlegen können (das *προσμένον*), so kann auch, was in gar keine menschliche Wahrnehmung fällt (das *ἄδηλον* D. L. X 38, *ἄδηλα φύσει* Philod. *π. σ.* fr. 4, s. Gomperz, Z. f. ö. G. XVII 706, Philippson p. 8; Sext. L. I 213, II 145 sqq., 158), dennoch durch Wahrnehmung allein bewiesen werden, indem man das Experiment gleichsam nur im Gedanken anstellt und die Probe macht an den Folgen einer Annahme, ob sie durch die Erfahrung der Sinne beglaubigt wird.

Auf diesem Boden steht durchaus die Schrift des Philodem *περὶ σημείων*. Der Autor, dessen Namen sie trägt, hat an derselben eigentlich das geringste Verdienst; er stellt nur zusammen, was mehrere epikureische Philosophen vom *σημεῖον* lehrten. Die Ansicht des Zenon von Sidon gibt er in doppelter Gestalt, erst wie er selbst sie von ihm vernommen hatte (*ἡμῖν μὲν οὖν διαλεγόμενος ὁ Ζήνων*, col. 19), dann nach der Angabe seines *φίλτατος Βρόμιος* (über welchen Gomperz a. a. O.); es folgt ein kurzes Excerpt aus einer „Demetrios-Schrift“,[1]) dann noch eine

1) Col. 28 ἐν μὲν τῷ Δημητριακῷ. Ich möchte darunter nicht die Anführung des Schrifttitels, sondern einen Rückweis auf eine frühere Erwähnung der fraglichen Quelle (etwa im Eingange des Buches) vermuthen. An den Epikureer Demetrios Lakon zu denken, den Diog. X 26 mit Zenon, sei es als Schüler oder Mitschüler desselben, zusammennennt, ist wohl nothwendig. Schwanken kann man zwar, ob gemeint ist eine selbständige Schrift des Demetrios über das σημεῖον oder Aufzeichnungen des Demetrios gleich denen des Philodem und des Bromios über Zenons Lehrvorträge, oder allenfalls eine Schrift des Philodem κατὰ Δημήτριον oder ἐκ Δημητρίου σχολῶν, wie wir von ihm Titel κατὰ Ζήνωνα, ἐκ Ζήνωνος σχολῶν besitzen. Welcher von diesen Annahmen man aber auch den Vorzug geben mag, auf jede Weise ergibt sich dass Demetrios über das σημ. ganz so gelehrt haben muss wie Zenon. Was sich daraus folgern lässt, s. im letzten Aufsatz.

Darstellung, welche von keinem der vorher benützten Autoren herrühren kann, da sie in einem übrigens wenig wichtigen Punkte von ihnen allen abweicht.[1]) Was nun in dieser vierfachen Darstellung vorliegt, ist nicht sowohl eine systematische Darlegung der epikureischen Lehre vom *σημεῖον* (eine solche scheint vorausgegangen zu sein), als die Zurückweisung von Einwänden, welche von stoischer Seite gegen dieselbe erhoben worden waren. Als Vertreter der Stoa ist ein sonst nicht bekannter Dionysios genannt (col. 7 und 11). Auf die Schule des Poseidonios glaubt man schliessen zu dürfen wegen der sonst bekannten Angriffe dieses Stoikers auf Zenon (Procl. in Eucl., Friedl. p. 200, 216 f.) und der eingehenden Berücksichtigung der Argumente gegen die epikureische Lehrmeinung von der Grösse der Sonne (c. 9—11, vgl. Cleom. cycl. theor. II 1, bes. 73, 74, 77; Bahnsch, des Epikureers Philodemus Schrift *περὶ σημείων καὶ σημειώσεων*, Lyck 1879, p. 24). Die Grundzüge der epikureischen Beweistheorie treten uns übrigens aus diesen Entgegnungen auf die stoischen Einwände in erwünschter Deutlichkeit entgegen. Aller Beweis von Thatsachen beruht, wie am nachdrücklichsten der vierte Autor betont, auf der *μετάβασις ἀπὸ τοῦ ὁμοίου*,[2]) dem Uebergang (vom Bekannten zum Unbekannten) nach der Uebereinstimmung der Merkmale. Die Uebereinstimmung, *ὁμοιότης*, wird dabei so allgemein als möglich gefasst; sie bezieht sich gleichermassen auf das Gemeinsame, *κοινόν* (Gattungsmerkmal),

---

1) Von c. 29 [21] ab. Die Differenz ist c. 31 [8] sqq.: οἱ δὲ φάσκοντες ἠρτῆσθαι τὸν κατ' ἀνασκευὴν τρόπον τῆς σημειώσεως ἐκ τοῦ καθ' ὁμοιότητα, κἂν ταὐτὸ τῇ δυνάμει λέγωσιν ἡμῖν, τῇ γε διδασκαλίᾳ (διαφέρουσιν). Das Erstere aber lehrte Zenon c. 8 [22], 9 in. (nach Philod.), desgl. Demetrios c. 28.

2) Μετάβασις als Terminus für den Schluss nach der Uebereinstimmung scheint empirischen Ursprungs zu sein; s. den Schluss der Schrift π. σ. Eine kurze Geschichte der Lehre in der Empirie gibt Gal. subf. emp. c. 4 (p. 40). Serapion behandelte die μετάβασις als constitutiven Bestandtheil der Arzneiwissenschaft, Menodotos wandte sie wenigstens an, ein Pyrrhoneer (zugleich Empiriker?) Cassius bestritt sie in einer eigenen Schrift, Theodas machte sie zur Grundlage einer rationellen Empirie. Vgl. ebenda c. 9 p. 53; Gal. I p. 68 K., 128 ff., 150—161. Der Zusammenhang der empirischen und epikureischen Lehre offenbart sich u. a. bei der Erklärung des Begriffs ἱστορία in der Wahl desselben Beispiels, Philod. c. 32 [19] ἆρ' οὐχὶ ἐν τῷ Κρητικῷ (Κύρνον) εἶναι καὶ Σικελίαν ἀπιστοῦσιν οἱ μὴ παραγενηθέντες; vgl. Gal. K. I 148 und Subf. 52.

wie auf das Eigenthümliche, *ἴδιον* (Artunterschied),[1]) welches ja den Individuen einer Art wieder ein Gemeinsames ist. Die Uebereinstimmung soll (principiell wenigstens) eine vollständige (*ἀπαραλλαξία*, Ununterscheidbarkeit) sein bei solchen Schlüssen, welche über die Grenzen möglicher Wahrnehmung nicht hinausgehen (*ἀπ' αἰσθητῶν ἐπ' αἰσθητά*), blosse Analogie bei solchen, welche das Gebiet der Wahrnehmung übersteigen (*ἀπ' αἰσθητῶν ἐπὶ λόγῳ θεωρητά* c. 37, cf. 23 *τὰ ταῖς αἰσθήσεσιν ἄδηλα* und fr. 4 *ἄδηλα φύσει*, oben S. 238). Eine Thatsache, welche aller Aehnlichkeit und Analogie mit dem Beobachtbaren entbehrte, darf es nicht geben; alle *σημείωσις* wäre dahin, wo Solches stattfände (c. 30—31). Es ist auch für den Epikureer einfach undenkbar, dass es so wäre (c. 21 [27] sqq.); wir verstehen, warum: was denkbar und undenkbar, hängt von der *πρόληψις*, diese von der *ἐνάργεια* ab. Vollends im Unbekannten etwas annehmen wollen, was mit der sinnlichen Evidenz streitet, wäre unvernünftig, denn die Evidenz ist die Grundlage alles Schlusses, *γελοῖον δ' ἐστὶν ἐκ τῆς ἐναργείας σημειούμενον περὶ τῶν ἀδήλων μάχεσθαι τῇ ἐναργείᾳ* (c. 15 [25]), ein Satz, der uns an längstbekannte epikureische Axiome erinnern muss. Es wird ausdrücklich gesagt (fr. 2), dass die Folgerungen nach der Uebereinstimmung die gleiche Sicherheit haben wie das, woraus gefolgert wird, d. h. das Zeugniss der Sinne; dasselbe, was Epikur (s. o. S. 236 [1]) vom *θεωρούμενον* behauptet.[2])

Dies die Grundzüge der Lehre, welche in der Vertheidigung gegen die stoischen Angriffe noch vielfach genauer bestimmt werden. Die Einwände der Gegner stützen sich in verschiedenen Wendungen alle auf den Anspruch einer u n m i t t e l b a r e n l o g i s c h e n C o n s e q u e n z, welche die Thatsache, woraus wir schliessen, mit der, worauf wir folgern, verknüpfen müsse.[3])

---

1) So c. 13 [30] τὴν ὁμοιότητα καὶ διαφορὰν ἐπιλογίζεσθαι, c. 25 [20] ἀπὸ τῶν ὁμοίων καὶ ἀναλόγων ἰδιότησι καὶ κοινότησι, c. 24 [26] διαφορὰς . . . ταῖς ἐφ' ἡμῖν ἀναλόγους u. ö.

2) Von einer Einschränkung dieser Sicherheit, wie sie Philippson p. 41 f. finden will, vermag ich auch c. 7 [23] sqq. Nichts zu entdecken. Es handelt sich dort um Fälle, wo die genügenden Data zu einem sicheren Schlusse fehlen; so wie es auch von den Datis abhängt, ob es möglich περὶ τοῦ καθολικοῦ διισχυρίζεσθαι, oder ob der Schluss nur ὡς ἐπὶ τὸ πολύ gilt, c. 26 [30].

3) Ausdrücke für die Nothwendigkeit der Consequenz sind: συνημμένον

Ohne eine solche scheint dem Stoiker die Folgerung nicht die Nothwendigkeit zu besitzen, durch die sie erst bündig wird, nicht der unbedingten Allgemeinheit fähig zu sein, ohne die, was vom Bekannten gilt, nicht mit Sicherheit von jedem Unbekannten ausgesagt werden dürfte. Die logische Form gibt dem Schlusse erst Nothwendigkeit und Allgemeinheit, wenn man sagen kann: ist A, so ist auch B, denn wäre nicht B, so würde A nicht sein; oder: die A als A (sofern sie A sind) sind B, also sind alle A B. Ist hier die nachdrückliche Forderung der logischen Stringenz des Beweises an sich nur löblich, so sieht man sich dagegen völlig im Stiche gelassen, wenn man fragt, wie denn die verlangte Nothwendigkeit des Erfahrungsbeweises möglich sei. Der Stoiker spart sich für dieselbe jede Begründung; er glaubt offenbar, wenn er dem Schlusse die gehörige Form gegeben habe, so genüge das; sonst dürfte er den Versuch, die Nothwendigkeit des Schlusses aus der Erfahrung selbst abzuleiten, wenn auch unzureichend (was er am Ende ist), doch nicht überflüssig finden, wie er gleichwohl thut, c. 4.

Immerhin nöthigt er durch seine Ausfälle den Gegner, seine Position besser zu decken. Die Einwände, wie Zenon sie dem Philodem vortrug,[1]) sind folgende. 1) Soll jede beliebige Uebereinstimmung einen Schluss erlauben, so darf man ebensogut schliessen: wie bei uns Feigen und Granatäpfel wachsen, werden sie überall wachsen, wie: weil bei uns alle Geköpften sterben und nicht neue Köpfe bekommen, wird es allgemein so sein. 2) Das *σημεῖον*[2]) nach der Uebereinstimmung ist *κοινόν*, nicht

---

c. 32 [34] sqq., ἐξ ἀνάγκης παρακολουθεῖν 34 [1] u. ö., συνηρτῆσθαι τόδε τῷδε ἐξ ἀνάγκης 35 [5]; die gleiche Bedeutung hat das ᾗ und καθό 4 [7], oder σὺν τούτῳ τοῦτο εἶναι 17 [5], μὴ ἄλλως ἢ σὺν τούτῳ καὶ ἐξ ἀνάγκης παρακολουθεῖν τοῦτο τούτῳ 35 [27] etc.

1) Der erste und zweite Einwand bezogen sich nach c. 12 [32] auf den Schluss nach der Uebereinstimmung allgemein; ich zähle hier nur die weiteren, welche sich (12 [38]) auf die Besonderheiten (τὰ τῆς ὁμοιότητος εἰδικά) beziehen; von diesen ergibt sich der erste aus der Entgegnung des Zenon c. 13 in., die folgenden sind von c. 1 an erhalten.

2) Es sei hier angemerkt, dass der Terminus doppeldeutig gebraucht wird (col. 36 [25]; ebenso bei Sext.); er kann nämlich sowohl die beweisende Thatsache als die Folgerung aus derselben (sonst σημείωσις, einmal σημασία) bezeichnen. Es wird gerügt, dass die Stoiker beide Bedeutungen verwechseln, in-

ἴδιον[1]) *καὶ ἀναγκαστικόν*, d. h. so dass das Unbekannte nicht auch anders sein könnte, während das Bekannte so ist. 3) Dies bestätigt sogar die Erfahrung selbst, welche lehrt, dass es seltene und singuläre Thatsachen gibt (*σπάνια, μοναχά*), z. B. dass von allen Steinen allein der Magnet Eisen, der Bernstein Spreu anzieht, von allen Quadraten nur das von 4 Umfang und Inhalt gleich hat;[2]) gibt es nun auch im Unbekannten singuläre Fälle, so hat der Schluss nach der Uebereinstimmung keine Gewissheit. 4) Soll die Uebereinstimmung sich auch auf die Eigenschaft mit erstrecken, nach der eben die Frage ist, so ergibt der Schluss nichts Neues;[3]) im andern Falle ist er nicht gewiss; es könnte ja in eben dem Punkte, wo die Uebereinstimmung nicht durch die Erfahrung gegeben ist, ein Unterschied obwalten, z. B. es könnte Menschen im Unbekannten geben, welche in Allem uns gleichen, nur nicht in der Eigenschaft sterblich zu sein. 5) Nur wenn man sagen kann: die Menschen bei uns sind als Menschen oder, sofern sie Menschen sind, sterblich, kann man allgemein folgern: also sind sie es auch anderwärts. So kann man z. B. nicht schliessen: die Menschen bei uns sind kurzlebig, also auch die Akrothoiten (welche für langlebig galten). Jenes leistet die

---

dem sie einwandten: das σ. solle auf der Uebereinstimmung beruhen, während doch das προηγούμενον σ. (die vorausgehende Thatsache, welche für eine nachfolgende beweisend ist; ständiges Beispiel: Herzverwundung und Tod) dem, was es beweist, nicht allemal ähnlich, oft unähnlich, ja entgegengesetzt ist.

1) Aehnlich lautet das Argument des Aenesidem S. L. II 187, 189, 201, 215, welches übrigens ungleich schärfer gefasst ist.

2) Bromios (c. 20[5] und [11]) scheint zwischen ἰδιότης und μονογένεια zu unterscheiden; man könnte bei dem letzteren Ausdruck etwa an solche Dinge denken, welche in ihren wesentlichen Bestimmungen von allen andern verschieden sind; so wie es 25[3] heisst: καθόλου τε καὶ ψυχὴ πρᾶγμά τί ἐστιν (so Nauck, s. Gomp. Z. f. ö. G. XVII 705) ἴδιον οἷον ἄλλ' οὐδέν, καὶ χρόνος οἷον οὐδέν ἐστιν. Μοναχά sind Dinge, die überhaupt nur einmal existiren, Beispiel: c. 14[34] καὶ γὰρ ἥλιος εἷς ἐστὶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ σελήνη . . . οἷον τῶν ἄλλων οὐδὲ ἕν. Ἰδιότης umfasst, wie es scheint, als allgemeiner Ausdruck auch solche Fälle, wo die Besonderheit sich nur auf einzelne Exemplare einer Gattung erstreckt.

3) Bromios (19[31]): so hat der Schluss nicht den Charakter der σημείωσις (τὸ σημειῶδες), weil der Unterschied nur in der Zahl liegt: μόνον γὰρ ἀριθμῷ διαλλάξει. Hieraus folgt schon, dass man die μετάβασις ἀπὸ τοῦ ὁμοίου nicht richtig als inductio per enumerationem simplicem erklärt, worüber weiter unten.

ἀνασκευή (logische Aufhebung des Consequens mit dem Antecedens): der Beweis, dass der Mensch nicht Mensch sein würde ohne die Sterblichkeit.[1]) 6) Sogar seine eigenen Dogmen kann der Epikureer nicht nach der Uebereinstimmung beweisen; z. B. die Atome sind farblos und unvergänglich, aber alle Körper bei uns haben doch Farbe und vergehen. Noch schärfer ist der Einwand gegen die epikureischen Grundlehren gerichtet im Referate des Bromios (c. 20): alles Lebendige, das wir kennen, ist vergänglich, und die Götter sollen doch unvergänglich sein. Alles bei uns ist geworden und vergeht, und die Principien von Allem sollen ungeworden und unvergänglich sein. Endlich 7) von welchen Gemeinsamkeiten auf welche darf man schliessen? Vom Menschen auf den Menschen? Von diesem auf diesen? Und wenn das, warum nicht vom Lebendigen auf das Lebendige, vom Körper auf den Körper? Muss die Uebereinstimmung Ununterscheidbarkeit sein oder welcher Grad von Uebereinstimmung genügt?[2]) Vom Ununterscheidbaren den Schluss zu machen ist thöricht, da wir damit nichts Neues erschliessen, im andern Falle könnte gerade in dem Punkte, auf den es ankommt, ein Unterschied stattfinden. Es scheint dann auch noch der am gewöhnlichsten bis in die Neuzeit gegen die Induction gerichtete Einwand gegen Zenon erhoben worden zu sein: wieviel übereinstimmende Fälle reichen hin um einen allgemeinen Schluss zu gestatten? Muss man alle Fälle durchlaufen, so kommt man nicht zu Ende, und sonst ist der Schluss nicht bündig.[3]) Ihr sagt, die Folgerung sei gültig, *ὅταν μηδὲν ἀντιπίπτῃ οὔτε τῶν φαινομένων οὔτε τῶν προαποδεδειγμένων*. Allein wie können wir

---

1) Man möchte fragen: woher weiss denn das der Stoiker? Vermuthlich — aus der stoischen Philosophie!

2) Aehnlich z. B. Galen I 130 K.

3) C. 7 in. ὥστ᾽ ἀτελῆ τὴν σημείωσιν εἶναι. Dies ist der stehende Einwurf gegen die σημείωσις der Empiriker, s. Gal. π. αἱρ. c. 5; subf. emp. Bonnet p. 67[6]; fr. adv. emp. Chart. II 339 a in., b ex.: Numquid, o empirici, id quod saepissime fit (vorher: ex multis singularibus compositum), quotiesnam fiat nobis dicere potestis? Mensuram ostendite, ut et ipsi aliquid ex observatione discamus! So Brom. c. 19[12]: πῶς ἀπὸ τῶν φαινομένων ἐπὶ τἀφανῆ μεταβήσῃ; πότερον τὰ φανερὰ πάντ᾽ ἐκπεριελθὼν ἢ τίνα τούτων; εἴτε γὰρ τὸ πρότερον, οὐ δυνατὸν γενέσθαι τοῦτο· εἴτε τὸ δεύτερον κτλ. Vgl. ebenfalls Sext. H. II 204.

dessen je gewiss sein? Sollen wir es selbst erst folgern, so fragt sich von Neuem: worauf beruht der Schluss? und so ins Unendliche.[1])

Sehen wir jetzt, wie der Epikureer sich vertheidigt. Er erkennt die Forderung der Nothwendigkeit der Consequenz an, lässt insbesondere die Form der *ἀνασκευή* (dass, wenn B in Gedanken aufgehoben wird, A mitaufgehoben wird) gelten. So schloss ja Epikur selbst nach der *οὐκ ἀντιμαρτύρησις* (wofür Sextus L. I 214 ohne Weiteres *ἀνασκευή* gebraucht; dem Epikur ist der Ausdruck fremd) von dem *ἐναργές*, der Bewegung, auf das *ἄδηλον φύσει*, das Leere, weil, wenn das Zweite nicht wäre, das Erste nicht sein könnte.[2]) Indessen behauptet Zenon

erstens: auch die *ἀνασκευή* selbst müsse durch Erfahrung begründet werden, daher, wenn der Schluss nach der Uebereinstimmung der Erfahrung nicht beweisende Kraft hätte, auch der Schluss durch *ἀνασκευή* nicht bündig sein würde, da er durch jenen erst gesichert wird. So c. 8 22: *εἰ ὁ κατὰ τὴν ὁμοιότητα τρόπος ἀναγκαστικὸς οὐκ ἔστιν, οὐδ' ὁ κατὰ τὴν ἀνασκευὴν προσ-*

---

1) Aehnlich wiederum Gal. Chart. II 339 b: qui cum neque a quo incipiant habeant nec, si hoc ipsis detur, saepissime simili modo aliquid videre possint, nec tot etiam myriadas, ipsas nimirum aegrotantium diversitates, videre vel recordari vel scribere possint, nam quae bibliotheca tantam historiam caperet? quae anima tot rerum memoriam exciperet?

2) D. L. X 40, Lucr. I 335 sqq., 426 sq., S. L. I 213, Us. ad fr. 272. Ich möchte mit Bahnsch p. 10 f. glauben, dass auch Zenon die ἀνασκευή allein auf den Schluss ἀπ' αἰσθητῶν ἐπὶ λόγῳ θεωρητά bezogen habe. Dies lässt sich aus c. 37—38 mit einiger Sicherheit entnehmen; nicht das Andere, dass der directe Schluss nach der Aehnlichkeit oder Analogie (37 14 sq.) sich bloss auf Schlüsse ἀπ' αἰσθητῶν ἐπ' αἰσθητά erstrecke. Vielmehr ist das Gegentheil gesagt l. 24—29: τότε δὲ ἐπὶ λόγῳ θεωρητὰ τοῖς φαινομένοις ἀναλογοῦντα, wofür, wenn ich nicht irre, auch vorher ein Beispiel gegeben ist, nämlich l. 20, wo von der Schwere der Atome die Rede ist; ich wüsste wenigstens nicht, wie anders der Epikureer die Schwere der Atome beweisen wollte, als aus dem Umstande, dass alle bekannten Körper schwer sind und die Erfahrung zu der Vermuthung keinen Anhalt gibt, dass sie diese Eigenschaft, wie etwa die Farbe, durch die Zertheilung verlören. So entspricht es auch dem Epikur selbst, der gerade auf die Eigenschaften der Atome nach der Analogie schliesst, D. L. X 59, vgl. 40 οὔτε περιληπτικῶς οὔτε ἀναλόγως τοῖς περιληπτοῖς. Der Unterschied des Schlusses auf Wahrnehmbares und auf Nichtwahrnehmbares ist vielmehr offenbar der, dass beim ersteren Ununterscheidbarkeit verlangt wird, beim letzteren Analogie genügen soll.

οἴσεται τὴν ἀνάγκην. 9 2 *διόπερ, εἰ βίαν οὗτος οὐκ ἔχει πρὸς ἀποδεῖξαι*[1]) *τοῦτ', οὐδ' ὁ κατὰ τὴν ἀνασκευὴν . . . δι' αὐτοῦ βεβαιούμενος . . . οὐδ' ἐκεῖνος ἔχει τὴν ἀνάγκην.* Z. B., *ὅτι εἰ ἔστι κίνησις, ἔστι κενόν*, schliessen wir nur nach der Uebereinstimmung mit der Erfahrung, *τῷ διὰ τῆς ὁμοιότητος τρόπῳ κατασκευάζοντες τὸ μὴ δυνατὸν εἶναι χωρὶς κενοῦ κίνησιν συντελεῖσθαι· τὰ γοῦν παρακολουθοῦντα πάντα* (alle begleitenden Umstände) *τοῖς παρ' ἡμῖν κινουμένοις, ὧν χωρὶς οὐδὲν ὁρῶμεν κινούμενον, ἐπιλογισάμενοι, τούτῳ πάνθ' ὅσα κινεῖται κατὰ πᾶν πρὸς τὴν ὁμοιότητ' ἀξιοῦμεν κινεῖσθαι, καὶ τῷ τρόπῳ τοιούτῳ τὸ μὴ δυνατὸν εἶναι κίνησιν ἄνευ κενοῦ γίνεσθαι σημειούμεθα.* Desgl. c. 35 32 *καὶ ἐπὶ τούτων δὲ* (sc. *τῶν δι' ἀνασκευαζομένου σημεῖον λαμβανομένων*) *τὸ πᾶσιν περιπεσεῖν τοῦτ' ἔχουσιν παρακολουθοῦν ἐργάζεται τὴν διαβεβαίωσιν· ἐκ γὰρ τοῦ τὰ παρ' ἡμῖν κινούμενα πάντα διαφορὰς μὲν ἄλλας ἔχειν, κοινὸν δὲ τὸ διὰ κενωμάτων, πάντως τὸ κἂν τοῖς ἀδήλοις (οὕτως ἔχειν σημειωσόμεθα).*

Zweitens aber ist auch die *ἀνασκευή* nicht die einzige Schlussweise, welche Nothwendigkeit hat (c. 11 ex.), sondern mindestens müsste man neben ihr den (directen) Schluss nach der Uebereinstimmung gelten lassen. Die Folgerung, welche in dieser Form ausgesprochen wird: wenn A ist, ist B, weil, wenn B nicht wäre, A nicht sein würde, ist auf zwei ganz verschiedene Arten möglich, einmal durch *ἀνασκευή*, indem, wenn das Zweite voraussetzungsweise aufgehoben wird, damit das Erste mit aufgehoben wird, wie in dem Schluss von der Bewegung auf das Leere; dann aber auch, weil es undenkbar (d. h. schon dem Begriffe nach unmöglich) ist, dass das Eine sei oder so sei und das Andere nicht oder nicht so sei; z. B. wenn Platon ein Mensch, ist auch Sokrates ein Mensch, nicht weil (so wird man verstehen müssen) die Existenz des Sokrates als Mensch an die des Platon so gebunden wäre, dass mit dem Dasein des Einen das des Andern aufgehoben würde, wie die Existenz der Bewegung

1) Als Musterbeispiel der epikureischen ἀπόδειξις tritt der Satz εἰ ἔστι κίνησις, ἔστι κενόν auch bei S. L. II 329 (cf. I 213 sq.) und 348 auf, an letzterer Stelle ist Demetrios als Autor genannt; vgl. oben S. 216[2]. Zwischen σημεῖον und ἀπόδειξις unterscheidet S. so, dass σ. den Schluss vom Bekannten auf Unbekanntes allgemein, ἀ. den Schluss in forma aus zugestandenen Prämissen (λήμματα) bedeutet; die ἀπόδειξις ist also nur eine Art der σημείωσις.

mit der des Leeren, sondern weil beide unter denselben Begriff fallen, Exemplare einer Gattung sind. Der Schluss beruht also hier nicht auf der beständigen Verknüpfung im Dasein, deren Probe die *ἀνασκευή* ist, sondern auf der Verknüpfung der Merkmale, die den Begriff eines Dings constituiren.[1]) Auf diese Unterscheidung wird grosses Gewicht gelegt,[2]) und es ist klar, dass sie einen angreifbaren Punkt der Lehre der Stoiker wirklich traf, wenn diese in der That, wie die Entgegnung voraussetzt und auch Sextus (H. II 104, L. II 244) bestätigt, der naiven Meinung waren, alle Folgerungen damit allein auf ein gemeinsames Princip gebracht zu haben, dass sie sie in derselben Form von Bedingungssätzen aussprachen. Der Epikureer erkennt ganz richtig die sachliche Verschiedenheit der formell gleichlautenden Schlüsse, zugleich aber, dass beide nur in verschiedener Art auf das gemeinsame Princip der Uebereinstimmung der Merkmale sich stützen lassen. Beide Folgerungen beruhen in der That darauf, dass, was von A, auch von B gilt, wenn A und B dieselben Merkmale haben. Aber im Schlusse von der Bewegung auf das Leere ist das, was unter denselben Begriff fällt, nicht die Bewegung und das Leere, sondern die Verknüpfung Beider im einen Falle und dieselbe Verknüpfung im andern.[3]) So wird klarer, in welchem Sinne behauptet werden konnte, der Schluss durch *ἀνασκευή* gehe auf den *καθ' ὁμοιότητα* zurück. Die

---

1) Dies beweist klar genug, dass „inductio per enumerationem simplicem" nicht der zutreffende Ausdruck für die zenonische μετάβασις ist, wie Bahnsch p. 31 und Philippson p. 41 annehmen. Der Schluss geht eigentlich von Merkmal zu Merkmal, nicht von Fall zu Fall. Die einzelnen Erfahrungen dienen nur, zu erproben, ob ein gewisses Merkmal mit andern nothwendig verbunden oder nur von den besonderen Umständen des Falles abhängig ist. Es wird sich bei dieser Probe niemals um die (unmögliche) Erschöpfung aller Einzelfälle derselben Art, sondern nur der unterschiedenen möglichen Fälle handeln dürfen; das ist freilich auch „Induction", aber, nach der Theorie wenigstens, eine vollständige. Vgl. c. 35 4—14 (παραλλαγὰς κατ(ὰ) τἄλλα πρὸς ἄλληλ' ἔχουσι, τῶν δὲ τοιούτων κοινοτήτων πᾶσι μετέχουσι).

2) S. c. 28 15, 29 11, 32 31—33 7, 35 29 sqq., 37 1—24.

3) Hierdurch widerlegt sich der oben 241 2 erwähnte Einwand: die ὁμοιότης betrifft nicht die verknüpften Thatsachen A und B, sondern die Verknüpfung (σύνθεσις 31 4) beider im Bekannten und Unbekannten. Dies ist übrigens die einzige Stelle, wo einmal der Begriff der **ursachlichen Verknüpfung** deutlich heraustritt; nur συμπλοκὴ ἰδία 37 4 ist ähnlich.

Gesetzmässigkeit der Verknüpfung in der Existenz ist damit zurückgeführt auf ein begrifflich Gemeinsames zwischen Thatsache und Thatsache, und so erst versteht man den Grund dessen, was zuvor am Beispiel erläutert wurde: dass die begriffliche Gemeinsamkeit das Princip der Folgerung auch im Falle der Verknüpfung des Daseins ist, und wieso auf dieser Grundlage, und nur auf ihr, der Schluss correct ist.

Betreffen diese Feststellungen die allgemeine Begründung des Schlusses nach der Uebereinstimmung, so haben wir ferner die Antworten auf die vorher aufgeführten besonderen Einwendungen ins Auge zu fassen. 1) Es ist keineswegs von jeder beliebigen Uebereinstimmung auf jede beliebige zu schliessen, sondern nur von der so vollständigen, dass auch keine Spur oder Verdachtgrund ist, der auf das Gegentheil schliessen liesse (c. 13 in.). Z. B. dass, wie bei uns, so überall die Geköpften sterben werden, darf man schliessen, dass aber, wie bei uns, so überall Feigen und Granatäpfel wachsen, würde ein falscher Schluss sein, da es schon bei uns Früchte verschiedener Art gibt. Der Einwand ist also nicht zwingend und wird durch die Thatsachen widerlegt (cf. 30[32]), weil er die Aehnlichkeit und den Unterschied der Fälle nicht gehörig in Rechnung bringt. Mit gleichem Grunde dürfte man zweifeln, ob, wie die Barthaare, etwa auch die Augen wieder wachsen und, wie die Nägel, so die Köpfe. Ferner 16[23]. Ebenso c. 18 gegen Argument 7), was ich der sachlichen Zusammengehörigkeit wegen hier vorausnehme: man darf nicht schliessen, dass die Akrothoiten kurzlebig seien, weil die Menschen bei uns es sind, denn auch die uns bekannten unterscheiden sich in Kurz- und Langlebigkeit nach Ländern und Orten, sodass wir keinen Beweis haben, dass nicht anderwärts die Menschen auch noch länger leben, zumal wenn der Unterschied kein beträchtlicher ist. Und Bromios (c. 20 ex.): man braucht nicht alle Erscheinungen zu kennen, auch nicht beliebig viele, sondern viele gleichartige und zugleich mannigfaltige, woraus sich das unveränderlich sich Begleitende (*τὸ συνεδρεύον ἀχωρίστως*) entnehmen und so auf alle andern Fälle folgern lässt. Wenn z. B. Erfahrung und historische Kunde einhellig aussagen, dass Menschen, die in Anderem verschieden waren, in einer gewissen Eigenschaft übereinstimmten, warum sollten wir nicht getrost (*θαῤῥοῦντες*)

behaupten dürfen, dass sie alle diese Eigenschaft haben werden? Ebenso Demetrios (c. 28—29): man darf nicht beliebig vom Bekannten auf das Unbekannte schliessen, *ἀλλ' ἀπὸ τῶν πανταχόθεν βεβασανισμένων μήτ' ἴχνος μήτ' αἴθυγμα πρὸς τοὐναντίον παραδιδόντων*. Ferner 33^{10} sqq., 35—36. Die Epikureer haben damit das Hauptprincip der modernen Theorie des Erfahrungsbeweises im Wesentlichen getroffen: eine Verallgemeinerung durch die andere zu controliren, zu bewahrheiten oder zu berichtigen (*εὐθύνεσθαι* 25^{26}), die Umstände zu variiren, um in Erfahrung zu bringen, ob eine Begleitung von Merkmalen unaufheblich ist.[1]) Zu beachten ist dabei namentlich, dass die Unterschiede der Fälle ebenso wie die Aehnlichkeiten in Berechnung gezogen werden sollen, dass insbesondere beim Schluss auf das den Sinnen nicht Wahrnehmbare der anzunehmende Unterschied ebensosehr wie die Analogie mit dem Wahrnehmbaren in Betracht kommt (23^{8} sqq., 24^{1-8}, 25^{11-15}); endlich, was das Wichtigste von Allem, dass eine Stufenfolge von Gemeinsamkeiten angenommen und ausdrücklich verboten wird, die Besonderheiten zu vernachlässigen gegen die Allgemeinheiten, womit den Einwänden der Gegner am wirksamsten begegnet ist. So c. 18: *καὶ οὐ ταῖς ἐπάνω χρηστέον κοινότησι τὰς μάλιστα καταλλήλους παρέντας*, d. h. man soll nur schliessen von den Menschen einer bestimmten Klasse auf die diesen Aehnlichsten, von der Gattung Mensch auf die der Gattung zukommenden Merkmale, ohne dass irgendein Umstand widersprechen darf, von Thieren einer gewissen Klasse auf die ihnen am meisten Gleichenden, vom ganzen Thiergeschlecht auf das, was dem Geschlecht zukommt, von einem solchen Körper auf einen solchen, vom generischen auf den generischen, vom so beschaffenen Sein auf das am meisten gleichende, von demjenigen Allgemeinen endlich, ohne das wir das Seiende überhaupt nicht einmal denken können, auf das allgemeine Sein; wobei man etwa an das epikureische Axiom denken wird, dass kein Sein aus dem Nichtsein entstehen oder ins Nichts sich verlieren kann. Alles dies folgt offenbar aus dem alleinigen Grundsatz: dass die Uebereinstimmung der Merkmale überhaupt

1) Der Terminus περιοδεύειν c. 17^{32}, 30^{29} al. (ähnlich ἐκπεριελθεῖν 19^{14}, 20^{33}) scheint aus der Erfahrungstheorie des Karneades zu stammen, s. Sext. L. I 182—188, H I 227—229.

beweisend ist, daher eine jede Uebereinstimmung beweist, soweit sie eben reicht, aber nicht mehr beweist, sobald sie durch eine andere, nähere Uebereinstimmung eingeschränkt wird. Dass der Erfahrungsschluss in der That gültig ist unter Voraussetzung dieses allgemeinen Grundsatzes und unter Voraussetzung ferner jener Stufenfolge der Allgemeinheit, wonach alles Sein in seine natürlichen Klassen zerfällt,[1]) kann man unbedenklich zugestehen. Ganz richtig hat Zenon gesehen, dass bei diesen Voraussetzungen die Zahl der bekannten Fälle zu etwas ganz Gleichgültigem wird. Es kann je nach Umständen ein einziger Fall zu einem allgemeinen Schlusse zulangen oder aber zwei und mehr Fälle erforderlich sein (c. 26 ex.); von den Umständen des Falls hängt es auch ab, ob sich der Schluss in unbegrenzter Allgemeinheit oder nur bedingungsweise (*καθόλου—ὡς ἐπὶ τὸ πολύ*) aussprechen lässt (c. 25[31] sq.); der Grund ist: *ὅτι πολὺ τὸ πρός τι ἐστὶν ἔν τισιν, ἐπ' ἐνίων δ' εἰσὶ κοινότητες ἀκίνητοι.* Der Schluss wird demnach volle Gewissheit haben, wo immer es möglich ist, sich der Bedingungen vollständig zu versichern, von denen eine Begleitung von Merkmalen abhängt. Möglich ist dies bei solchen durchgängigen Uebereinstimmungen, welche auch nicht den Gedanken, dass es einmal anders sein könnte, offenlassen, weil sie solche Gemeinsamkeiten betreffen, über die es keine höheren mehr gibt. Als eine solche Gemeinsamkeit höchster Instanz wird uns bald die der Zahlverhältnisse begegnen.

Die Widerlegung der weiteren Einwände, so einfach sie aus der Grundanschauung sich ableiten lässt, bringt doch im Einzelnen noch mehrere wichtige Bestimmungen. Die Forderung, dass das *σημεῖον* nicht *κοινόν*, sondern *ἴδιον* sei (2), wird selbstverständlich als berechtigt anerkannt, doch bestritten, dass dies nur in der Form der *ἀνασκευή* möglich sei, nach der vorerwähnten Unterscheidung (c. 14). Die Berufung auf die singulären Thatsachen (3) wird ebenso leicht zurückgewiesen. Der Stoiker stützt sein Argument selbst auf die Erfahrung; um so weniger wird der, welcher die Erfahrung zur Grundlage alles Schliessens macht, die Möglichkeit, dass es im Unbekannten singuläre Thatsachen gebe, ausser Acht lassen (c. 14, vgl. 27—28). Das ficht aber die

1) Die Bedeutung dieses Punktes hat nur Philippson p. 40[2] richtig erkannt.

Sicherheit des Erfahrungsschlusses gar nicht an; das wäre der Fall, wenn z. B. von den Magnetsteinen, die sonst in jeder Hinsicht ähnlich, ja ununterscheidbar wären, die einen Eisen anzögen, die andern nicht; so ist es aber in der That nicht, sondern neben zahlreichen anderen Eigenheiten, welche zur besonderen Natur dieses Steines gehören (c. 15), besitzt er auch diese, Eisen anzuziehen, und so hat der Schluss, dass alle Magnete Eisen anziehen werden, volle Sicherheit. Dass Zenon hier ohne Bedenken eine „eigene Natur" des Magnets voraussetzt, stimmt zu der Klasseneintheilung der Wesen, die wir kennen lernten. Das Gleiche wird dann in sehr charakteristischer Weise auf die Eigenthümlichkeit der Quadratzahl von 4 angewandt. Die Quadratzahlen selbst haben, indem wir sie insgesammt durch den Versuch prüften, ergeben, dass diese Verschiedenheit unter ihnen obwaltet; wer sie also leugnete, würde wider die Evidenz streiten; lächerlich aber ist es gegen die Evidenz zu streiten, während man doch nur aus ihr auf das Unbekannte schliesst. Hat aber die Evidenz (der sinnlichen Anschauung) nur einmal (*ἅπαξ*) eine solche Quadratzahl aufgewiesen, so wird, wer von den Zahlen bei uns, welche diese Beschaffenheit haben, auf die in den unendlichen Welten den Schluss macht, richtig schliessen, indem er in die Schranken des Undenkbaren einschliesst, dass die Zahlen bei uns sich so verhalten, die anderwärts anders.

Deutlicher ist der wahre Charakter des zenonischen Inductionsbeweises nirgend ausgesprochen, und doch hat man ihn gerade hier missverstehen können,[1]) indem man aus der Stelle nur herauslas, dass der Epikureer die Sätze der Mathematik leider für blosse Erfahrungswahrheiten ansehe. Die Ausdrücke: *οἱ τετράγωνοι ἀριθμοὶ ἐκ πείρας βεβασανισμένοι παρέδειξαν* und *παραδεδωκυίης δ' αὐτῆς* (sc. *τῆς ἐναργείας) τετρ. ἀρ. τοιοῦτον κτλ.* konnten zu dieser Auffassung verleiten, aber nur, wenn man auf die weitere Bestimmung: dass, wer nur von einem einzigen Falle, den die sinnliche Anschauung darbietet, auf die in den unendlichen Welten vorkommenden schliesst, richtig verfährt, und auf den Ausdruck *κατακλείειν εἰς τὸ ἀδιανόητον* nicht ge-

1) Zeller III a 387[1], 393[1]; wogegen schon Philippson 37[5] sich, nur nicht entschieden genug, ausgesprochen hat.

hörig achtete. Und doch ist dies weitaus das Wichtigste. Dass Zenon sich auf die Anschauung beruft, um einen Satz der Anschauung zu erweisen, dass er an den „Zahlen selbst“ die Probe macht,[1]) um zu sehen, ob allein diese oder etwa auch andere

1) Sogar an allen Zahlen; wie ist das wohl zu denken? Durch „Induction“! Natürlich, aber durch eine völlig berechtigte, wie mir scheint; indem der Versuch an mehreren Beispielen (die Zahl ist gleichgültig) den gemeinsamen Grund aufdeckt, weshalb bei jeder andern Quadratzahl Inhalt und Umfang nicht gleich sein können. Ohne einen solchen gemeinsamen Grund wäre nach den eigenen Principien des Zenon die Verallgemeinerung nicht berechtigt; denn wo wäre das ὅμοιον? Er brauchte übrigens kein grosser Mathematiker zu sein, um zu begreifen, dass der Umfang eines Quadrats dem Vierfachen der Basis, die Fläche dem Producte der Basis in sich selbst, also gerade nur bei der Basis 4 dem Umfange gleich ist. Ich glaube daher, dass Zenon sich der Induction in der Mathematik nicht anders bedient, als jeder Mathematiker es mit Recht thut. Auch seine bekannten Bedenken gegen die Beweise der Geometrie, über welche Proklos berichtet, lassen auf nichts weniger schliessen, als dass er die Mathematik auf eine bloss empirische Gewissheit habe einschränken oder das geometrische Beweisverfahren anfechten wollen; er erkennt vielmehr ausdrücklich sowohl die allgemeinen Principien der Grössenlehre als das geometrische Verfahren überhaupt an und vermisst nur Etwas in den besonderen Voraussetzungen der Geometrie Euklids: es sei nicht bewiesen, dass zwei Gerade sich in nicht mehr als einem Punkte schneiden können. Dagegen verfängt weder die Berufung auf die Definition der Geraden noch die auf die Postulate (Friedl. p. 215); am wenigsten wohl die Entgegnung des Poseidonios: dass auch Epikur, wie andere Philosophen, Manches voraussetzen müsse um der Folgerungen willen. Es braucht wohl auch nicht erst erinnert zu werden, dass die Beweisversuche der angeblich selbstverständlichen Hypothesen der euklideischen Geometrie gerade die subtilsten Logiker aller Zeiten (z. B. Leibniz) immer beschäftigt haben; Zenon hat sogar in dieser Hinsicht noch auf das 17. Jahrhundert Einfluss geübt, wie Bayles Artikel „Zénon“ beweist. (Vgl. ferner die schon oben S. 52 angeführten Stellen aus Gassendi, und für Epikurs Stellung zur Mathematik Us. fr. 229 a.) Hinsichtlich des Verhältnisses der zenonischen μετάβασις zur Induction beachte man ferner, dass nicht nur die Peripatetiker bereits (wie schon Philippson p. 40[2] mit Recht erinnert) den Schluss ἀφ' ὁμοίου ἐφ' ὅμοιον von der ἐπαγωγή unterschieden, sondern Philodem, also wohl auch Zenon, die aristotelische ἐπαγωγή ausdrücklich als unzureichend bekämpft und ihr seine σημείωσις gegenübergestellt hat, wie Gomperz Z. f. ö. G. XXIII 28 f. nachweist. Hat Zenon endlich eine so thörichte Meinung wie die, dass die Sonne ungefähr 1 Fuss gross sei, vertheidigen können, so beweist das wohl nicht so sehr Mangel an Fähigkeit, die Thorheit der Sache einzusehen, als an Muth, sich mit Epikur in offenkundigen Widerspruch zu setzen. Auch das berüchtigte Clinamen der Atome vertheidigt er.

Quadratzahlen die fragliche Eigenthümlichkeit besitzen, ist gewiss nichts Merkwürdiges; merkwürdig aber ist, dass dieser Empirist die strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit — d. h. eben die Eigenschaften des Erfahrungsschlusses, um die allein Streit ist — entschieden nicht auf die oftmalige Wahrnehmung gründet, da eine einzige Wahrnehmung genügen soll zu einem unbeschränkt allgemeinen und nothwendigen Schlusse. Gewiss ist man berechtigt, an Zenon die Frage zu richten: woran liegt es denn, dass du hier so unbedenklich von einem einzigen Falle auf alle folgern und es für „undenkbar“ erklären kannst, dass es im Unbekannten etwa anders sei als im Bekannten? Eine directe Antwort erhält man auf diese Frage nicht, indirect liegt sie aber in dem schon Gesagten: es gibt höchste Allgemeinheiten, über die hinaus es für uns keine denkbaren Möglichkeiten mehr gibt, zu diesen gehört die Allgemeinheit der Zahlgesetze. Ein moderner Empiriker würde vermuthlich sagen: Erfahrung selbst hat uns belehrt, dass andere Gemeinsamkeiten nach Ort und Zeit, Umständen und Beziehungen wechseln, von den Zahlgesetzen hat man nie einen solchen Wechsel erfahren; die Zahlen „selbst“ bewahren vielmehr unverbrüchlich ihre „Natur“, und so dürfen wir ruhig darüber sein, dass sie sie auch „in den unendlichen Welten“ nicht verlieren werden. Zenon hätte sich gewiss noch ein wenig dogmatischer auf den Begriff, auf das eigene Gesetz der Zahlen berufen, so wie es c. 25 heisst: damit ist die Zahl Zahl, d. h. das ist ihr Begriff, dass sie aus den Einheiten besteht; und so wird das *καταχλείειν εἰς τὸ ἀδιανόητον* verständlich.

Die Antwort auf das nächste Argument (4) ergibt nichts Neues. Im Schluss vom Bekannten auf das Unbekannte wird natürlich nicht schon vorausgesetzt, dass das Unbekannte dem Bekannten auch in dem Punkte gleiche, wonach die Frage ist, sondern aus der sonstigen Uebereinstimmung schliessen wir, wenn keine dagegen sprechenden Umstände vorliegen, auf die Uebereinstimmung auch in diesem Punkte (c. 16). Nur eine Consequenz der Voraussetzungen ist, dass (ad 5) zugestanden wird, man müsse beweisen z. B., dass die Menschen bei uns sterblich sind als Menschen oder sofern sie Menschen sind oder weil sie mit (d. h. nur mit) dieser Eigenschaft Menschen sind, um auf die Menschen überall mit Sicherheit schliessen zu können (c. 17);

diese Bedingung selbst soll aber nur erfüllbar sein auf Grund des Schlusses nach der Uebereinstimmung, wie sich erwarten liess. Das findet auch Anwendung auf die Argumente, welche sich auf die Grundlehren des Atomismus berufen (6). Man darf nicht schliessen: die Körper bei uns sind alle vergänglich, also auch die im Unbekannten; denn jene sind nicht als Körper vergänglich, sondern sofern sie an einer „Natur“ theilhaben, welche der körperlichen entgegengesetzt und nachgiebig (d. h. durchdringlich) ist. Ebensowenig sind die Körper bei uns als Körper farbig; das Tastbare, sofern es der Berührung widersteht, ist Körper, aber es ist nicht farbig, insofern es tastbar ist; Beweis: die Körper im Dunkeln sind farblos, sind aber Körper (weil tastbar; c. 17 37—18 12). Also die *φύσις* des Körpers wird constituirt durch den Widerstand, den er der Berührung entgegensetzt; daraus folgt alsdann, dass er überhaupt widerstehend ist. Folgt daraus auch die Unzerstörlichkeit? Wohl nicht; es sei denn, dass schon als Axiom vorausgesetzt wird, dass Nichts in Nichts vergehen oder aus Nichts entstehen könne. Man muss annehmen, dass der Epikureer versuchen wird, selbst dieses Axiom nach der „Uebereinstimmung“ zu beweisen. In der That lehrt Zenon (c. 18 ex.), es sei nach der *ὁμοιότης* zu schliessen *ἀπὸ τοῦ γενικοῦ ὄντος, οὗ χωρὶς οὐδὲ νοῆσαι δυνάμεθα τὸ κοινῶς ὄν, ἐπὶ τὸ γενικόν.* Gehörte zu diesem allgemeinsten Begriff des Seins etwa das *ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον εἶναι* (c. 20 29 f.)? Man muss es annehmen; vielleicht diente dafür als beweisende Analogie, was c. 25 (d. h. an eben der Stelle, wo man die Antwort auf 20 29 sucht) zu lesen ist: *καθάπερ ἀριθμὸς σὺν τῷ ἐκ μονάδων συνεστηκέναι (ἀριθμός ἐστιν),* d. h. so wie das Bestehen aus Einheiten zum Begriffe der Zahl, so gehört das Bestehen aus unzerstörlichen Principien zum Begriff des Seienden.

Von allen Seiten also bewährt sich, dass Zenon eine *φύσις*, eine gesetzmässige Beschaffenheit der Dinge durchaus als feststehend voraussetzte und auf eben diese Voraussetzung die ganze Sicherheit des Erfahrungsschlusses stützt. Dieser allerwesentlichste Umstand ist von denen, welche bisher von der Schrift des Philodem gehandelt haben, so gut wie gänzlich übersehen worden. Und doch wird der Punkt nicht etwa bloss im Vorübergehen einmal berührt, sondern tritt namentlich im Referate des Bromios

mit voller Deutlichkeit überall hervor. Der Gegner fragt (19 25 sqq.): soll man schliessen von dem, was *φύσιν καὶ δύναμιν ἀπαράλλακτον* hat? Die Antwort lautet: es gibt allerdings eine *παραλλαγὴ φύσεων* (einen Unterschied der Naturen z. B. unter verschiedenen Menschen; c. 21 31 sqq.), aber doch nicht ohne Grenzen; oder soll es etwa auch Menschen geben, die die Natur des Eisens haben und durch die Wände gehen, wie wir durch die Luft? Dann c. 23, wo von der Erinnerung, dass man bei Schlüssen auf das den Wahrnehmungen Verborgene auf die Unterschiede sowohl als die Gemeinsamkeiten mit dem Bekannten Rücksicht zu nehmen habe, auf das Feuer und seine Eigenschaften die Anwendung gemacht wird: wenn wir von den Eigenschaften, welche das Feuer bei uns hat, auf das Feuer jenseits der Grenzen der Beobachtung den Schluss machen, so müssen wir beachten, welche Eigenschaften dem Feuer wechsel- und bedingungslos folgen und welche nur bedingter Weise. Wir kennen diese bedingten, relativen Eigenschaften (*φύσεις, δυνάμεις*) schon aus Sextus; wir wissen, dass das Feuer z. B. nach den verschiedenen Stoffen, auf die es wirkt, fest oder flüssig machen, bleichen, röthen oder schwärzen kann. Ganz ebenso heisst es hier (c. 23 37 sqq.): *καὶ πρὸς σκληροῦ μεταβολὴν καὶ χρόας παραλλαγὴν προσφέρεται τὰ πυρὰ κατὰ τὰς διαφόρους ὕλας.* Wer nun richtig schliessen will, hat von diesen relativen Eigenschaften abzusehen und nur diejenigen Gemeinsamkeiten festzuhalten, *ὧν ἄτερ οὐδὲ νοηθῆναι πυρὸς ἔχοντα φύσιν ἐστὶ δυνατόν.* Gleichbedeutend mit *φύσις* ist schon vorher einmal (23 34) *οὐσία* gebraucht, und bald hernach heisst es (24 11 sqq.): wer richtig schliessen will, muss sowohl auf Gemeinsamkeiten als Besonderheiten gehörig achten, *καὶ ταῖς οὐσίαις καὶ ταῖς δυνάμεσι καὶ ποιότησι καὶ συμπτώμασι καὶ διαθέσεσι καὶ πλήθεσι καὶ ἀριθμοῖς δεούσῃ χρήσεται μεταβάσει.* So ist die Seele, die Zeit *πρᾶγμά τι ἴδιον οἷον ἄλλ' οὐδέν*, ein Ding von eigener Art, man darf ohne Gefahr sagen: von eigenem Gesetz. Damit wird die Unterscheidung der Relativitäten (*πολὺ τὸ πρός τι ἐστὶν ἔν τισιν*) von den unwandelbaren Gemeinsamkeiten (*κοινότητες ἀκίνητοι*, 25 ex.), wovon die bedingte oder unbedingte Gültigkeit des Schlusses abhängt, noch klarer. Endlich finden wir auch den entscheidenden, ebenfalls bei Sextus begegnenden

Ausdruck (34 5) λόγον ἴδιον εἶναι τόνδε τοῦδε . . . ὥσπερ ὅταν εἴπωμεν τὸ σῶμα καθὸ σῶμα ὄγκον ἔχειν καὶ ἀντιτυπίαν καὶ τὸν ἄνθρωπον ᾗ ἄνθρωπον ζῷον λογικόν. Hier könnte es geradezu scheinen, dass ein selbständiger „logischer" Factor der Erkenntniss doch anerkannt wäre, stände nur nicht neben λόγον ἴδιον unmittelbar: καὶ πρόληψιν ταύτην, und wäre nicht überhaupt ein solches Anerkenntniss auf dem Boden des epikureischen Sensualismus schlechterdings unmöglich. Der Epikureer ist sich offenbar nicht bewusst gewesen, dass er mit jener ganzen Schaar von Kategorien, jenen eigenen Begriffen, Wesen, Kräften, Naturen und Qualitäten, allgemein mit der Voraussetzung einer unveränderlich beharrenden Wesenheit der Dinge und einer unveränderlich beharrenden Gesetzlichkeit ihrer Veränderung ein Element in die Theorie brachte, welches die Theorie aus sich nicht zu begründen im Stande war. Bewusst aber war er sich, dass er diese Voraussetzungen nicht entbehren konnte, dass der Schluss nach der Uebereinstimmung der Merkmale eine andere Stütze als diese nicht hat und ohne sie in der Luft schwebt. In diesen allgemeinsten Voraussetzungen liegt die relative Vortrefflichkeit seiner Theorie, hier aber auch ihre Grenze: sie erkennt Fundamente an, die sie selbst nicht begründen kann, sondern schlechthin annehmen muss. Kein Wunder zwar, dass für Zenon das Recht dieser Voraussetzungen gar nicht in Frage kam im Streit gegen den andern Dogmatiker, der „als solcher" ja dieselben Voraussetzungen machen musste und „damit" Dogmatiker war, dass er sie machte; handelt es sich doch um eben die Grundbegriffe, ohne welche kein Dogma über das Sein bestehen kann. Auf dieser gemeinsamen Basis verfährt der Epikureer correct und behauptet über den Gegner entschieden den Sieg; er musste unterliegen, sobald ein Skeptiker, der seine Aufgabe erkannte, den Angriff geradezu gegen die Fundamente richtete. Es bedarf fast nur der Erinnerung an schon Gesagtes zum Beweise, dass Aenesidem dieser Skeptiker war.

VI.

Die Skepsis Aenesidems
im Verhältniss zu Demokrit und Epikur.

Indem wir die Darstellung, welche Sextus von der Erkenntnisslehre des Demokrit und Epikur gibt, im Zusammenhange mit den übrigen Hauptberichten über beide Philosophen einer genaueren Prüfung unterzogen, hat sich wenigstens soviel schon herausgestellt, dass dieselbe von einer einheitlichen Grundansicht beherrscht ist, welche auf gemeinsamen Ursprung einen wahrscheinlichen Schluss selbst dann erlauben würde, wenn es an näheren Indicien für einen bestimmten Quellenschriftsteller fehlte. Indessen sind die Spuren, welche auf Aenesidem als Urheber jener Grundauffassung hinweisen, so deutlich, dass sie auch ohne ausdrückliche Hervorhebung dem Leser der vorhergehenden Abhandlungen sich aufgedrängt haben müssen; es wird jedoch nicht überflüssig sein, die wichtigeren der dahin gehörigen Thatsachen nochmals in kurzem Ueberblick vorzuführen.

Von den beiden Darstellungen des besonderen Theiles der skeptischen Lehre,[1]) der *ἀντίῤῥησις* gegen die einzelnen Theile der dogmatischen Philosophie, welche wir von Sextus besitzen, berücksichtigt die kürzere, mehr compendiöse, ausdrücklich für leichteres Gefecht bestimmte,[2]) welche das zweite und dritte Buch der Hypotyposen umfasst, grundsätzlich in erster Linie die Lehren der Stoa,[3]) die epikureischen hingegen nicht mehr, als es in einer Bestreitung der gesammten dogmatischen Philosophie

1) Des εἰδικὸς λόγος S. H. I 6, L. I 1; cf. Phot. 170 b 1 sqq.
2) H. III 279 sqq.; vgl. oben S. 142.
3) H. I 65, II 104, oben S. 140 ff.

unerlässlich scheinen mochte. In denselben Büchern fehlt jede Berufung auf Aenesidem als Autor der von Sextus vorgetragenen skeptischen Argumente; sein Name wird überhaupt ein einziges Mal genannt, und zwar für einen nach der Auffassung des Sextus ganz dogmatischen Satz, den er in einer Reihe mit anderen dogmatischen Lehren beispielshalber anführt und natürlich verwirft. Dagegen in der ausgeführteren, namentlich auch in Berücksichtigung anderer Lehren ausser den stoischen ungleich gründlicheren Darstellung, den fünf Büchern gegen die Logiker, Physiker und Ethiker, werden an drei Stellen, regelmässig in Form des Nachtrags zu bereits abgeschlossenen, anscheinend dem Sextus eigenen Behandlungen derselben Themata, skeptische Argumente nach Aenesidem gegen das *ἀληθές*, das *σημεῖον*, das *αἴτιον* der Dogmatiker mitgetheilt;[1]) Argumente, denen Sextus nicht bloss beitritt, sondern welche wesentlich dasselbe zum Theil ausgeführter und gründlicher enthalten, was er zuvor schon als sein Eigenthum oder sagen wir als Gemeingut der Schule vorgetragen hat; ein Verfahren, welches kaum eine andere Erklärung zulässt als die, dass Sextus zuerst der Tradition der Schule oder jüngeren Darstellungen, welche natürlich von Aenesidem Vieles aufgenommen, aber freier verarbeitet hatten, hernach dem Werke des Aenesidem gefolgt ist, welches in einem dieser Fälle (L. II 215) citirt wird. Von diesen Erörterungen ist die über den Begriff des Wahren allgemeiner gegen die dogmatischen Schulen,[2]) die beiden andern speciell gegen Epikur gerichtet. Diese zwei Argumentationen, gegen das epikureische *σημεῖον* und *αἴτιον*, hängen zugleich unter sich enger zusammen; Sextus verweist bei der einen auf die andere[3]) und es wiederholt sich Einiges in wörtlichem Anklang; sie weisen überdies zurück auf die acht Tropen des Aenesidem gegen die dogmatischen Aetiologien, welche Sextus etwas deplacirt im ersten Buche der Hypotyposen im Anschluss an die zehn allgemeinen Tropen mittheilt und welche, so wortkarg seine Wiedergabe leider ist, doch fast in jedem gebrauchten Ausdrucke die

---

1) L. II 40—54 (cf. 14—39), 215—243 (cf. 183—214), Ph. I 218—257 (cf. 207—217), s. o. S. 96[1], 101[1], 133[2].

2) Zum Theil zwar gegen die Akademie insbesondere, s. o. S. 96[1].

3) L. II 199, cf. Ph. I 241, s. o. 133 ff.

polemische Wendung gegen die epikureische Aetiologie erkennen lassen.[1])

Es fand sich sodann noch eine den vorigen analoge Erörterung über die dogmatische *ἀπόδειξις*, zwar nicht gegen Epikur oder die epikureische Schule im Allgemeinen, sondern gegen einen einzelnen Epikureer, Demetrios den Lakonier gerichtet, deren Autor nicht genannt ist, welche aber nothwendig in denselben Zusammenhang gehört und sich auf Aenesidem, wie ich glaube, mit grosser Sicherheit zurückführen lässt.[2]) Auf den immerhin erwähnenswerthen äusseren Umstand möchte ich kein allzugrosses Gewicht legen, dass auch diese Auseinandersetzung den Tenor der sextischen Beweisführung auffällig unterbricht, diesmal nicht als Nachtrag, sondern als Einschiebsel, welches die Disposition des ganzen Abschnitts über die *ἀπόδειξις* einigermassen in Verwirrung gebracht hat (s. die vorige Anm.). Entscheidender dürften folgende Erwägungen sein. Wie kommt gerade Demetrios zu der Auszeichnung einer so ausgeführten, fast in persönlichem Tone gehaltenen Widerlegung[3]) eines gar

1) H. I 180—185, s. o. S. 133.

2) L. II 337—337 a, 348—368. Dass diese beiden Stücke zusammengehören, bedarf kaum des Beweises; denn 337 wird ein Einwand epikureischer Gegner erwähnt und im Folgenden beantwortet (zur Sache vgl. S. 95[1]; dass mit dieser Auseinandersetzung auch die Erörterung über ζήτησις und ἀπόδειξις 322—327 zusammenhängt, wo Aenesidem als Autor schon aus anderen Gründen wahrscheinlich ist, lehrt die Vergleichung von 331 a mit 325); ἀλλὰ πρὸς μὲν τούτους, schliesst die Erörterung, καὶ αὖθίς ποτε λεχθήσεται. Die versprochene Fortsetzung findet sich nun offenbar 348 ff., wo der epikureische Gegner Demetrios genannt ist. Es lösen sich dann epikureische Einwendungen und Entgegnungen des Skeptikers ab (360 ἀλλὰ . . . φασὶν οἱ δογματικοί, 362 ἡμεῖς δὲ, 364 ἀλλ' ὁ λόγος . . . ὅπερ ἦν . . ., 367 ἀλλ' οὐ δεῖ, φασίν, . . . ἀλλὰ πρῶτον μὲν ἡμεῖς ἐροῦμεν κτλ.). Augenscheinlich nur durch diese Polemik ist die Erörterung über die ὑπόθεσις veranlasst worden, welche, wie S. 378 selber bemerkt, hier gar nicht am Platze, sondern nur beiläufig eingeschaltet ist (ὁδοῦ πάρεργον καὶ παρενθήκης τοσαῦτα εἰρήσθω). Vgl. Math. III 1—17.

3) 337 καίτοι τινὲς εἰώθασιν ἡμῖν ἀγροικότερον ἐνίστασθαι. 349 οὐδεὶς ἐάσει τὸν Λάκωνα. 351 αὔθαδες καὶ ἀποκληρώσει μᾶλλον ἐοικός ἐστιν. 353 εὐχὴ μᾶλλόν ἐστιν ἢ ἀλήθεια. 364 ὅπερ ἦν συναρπαζόντων τὸ ζητούμενον ἀνδρῶν. 368 ἀνδρῶν ἐστὶ μὴ τῷ ἀναγκαίῳ πρὸς τὴν χρείαν ἀρκουμένων, ἀλλὰ καὶ τὸ δυνατὸν („was sie nur können"; Kaysers Aenderung: τὸ ἀδύνατον leuchtet mir nicht ein) συναρπάζειν ἐσπουδακότων. Dieselbe Lebhaftigkeit der Polemik spricht aus den übrigen aenesidemischen Abschnitten des Sextus und selbst aus

nicht sonderlich wichtigen Einzelpunktes seiner Lehre? Welchen Anlass hatte Sextus, in so besonderer Weise auf einen Philosophen längstvergangener Zeit Rücksicht zu nehmen, der sonst bis auf matte Spuren verschollen ist, den z. B. Cicero, welcher seiner Zeit noch ganz nahesteht und sonst mit den Häuptern der epikureischen Schule wohlvertraut ist, auch nicht an einer einzigen Stelle erwähnt? Die Verwunderung muss sich steigern, wenn man bemerkt, dass Demetrios zugleich der einzige Epikureer ist, welchen Sextus (ausser unserer Stelle noch Ph. II 219 und H. III 137) erwähnt, gegen die ganze Liste der Stoiker, von denen kein bedeutenderer Name von Zenon herab bis auf Poseidonios fehlt. Der Schluss wird sich schwerlich abweisen lassen, den Zeller bereits ausgesprochen hat (III a 371[4], cf. 504[4]): dass Sextus einem Autor gefolgt ist, welcher Zeitgenosse des Demetrios war und als solcher ihn zu berücksichtigen begreiflichen Anlass hatte.

Noch Eines ist merkwürdig. An den beiden Stellen, wo Demetrios ferner von Sextus genannt wird, begegnet er uns als Ausleger einer epikureischen Lehre.[1]) Was konnte den Sextus nun veranlassen, eine Ansicht des Epikur nicht nach Epikur, sondern nach der Interpretation eines sonst so wenig bekannten Epikureers anzugeben? Hatte er Epikurs Schriften nicht vor Augen? Es scheint nicht, denn bei so häufiger Erwähnung epikureischer Lehren nennt er nirgend eine Schrift des Epikur;[2]) und während

dem dürftigen Excerpt des Photios, s. o. S. 91 und 96[1]; vgl. bes. L. II 367 τὰς ἐκείνων δογματολογίας πλασματώδεις ὑπαρχούσας, H. I 103 πλασματικόν ἐστιν, II 102 τὰ τῶν δογματικῶν ἰδίως ἀναπλαττόμενα σημεῖα, L. II 156 (τὸ ἐνδ. σημ.) ὑπὸ τῶν δογματικῶν φιλοσόφων . . . πέπλασται, 158 ψευδῶς δοξασθέν, Eth. 157, 158, mit Phot. 170 b 27 διακενῆς λέγων τοὺς φιλοσοφοῦντας περὶ αὐτῶν ἀναπλάσαι δόξας καὶ ἑαυτοὺς ἀποβουκολεῖν κτλ.).

1) Ph. II 219 Ἐπίκουρος δέ, ὡς αὐτὸν Δ. ὁ Λ. ἐξηγεῖται, . . . λέγει. Dass dies heissen könne: „wie D. über ihn berichtet“ (A. Brieger l. c. S. 13 Anm.), dafür finde ich keine Analogie; καθὼς Δ. ὁ Λ. φησί an der Parallelstelle H. III 137 ist nur weniger genau gesagt. Zur Sache vgl. Us. fr. 79, 294.

2) Das Citat in der Schrift adv. gramm. 49 aus dem Buche περὶ δώρων καὶ χάριτος kann hier nicht in Betracht kommen und ist übrigens wohl sicher aus Asklepiades übernommen (cf. 47, 72, 252). Ph. I 64 beruft sich Sextus zwar, ohne einen Schrifttitel zu nennen, auf „wörtliche Aussagen“ Epikurs; aber auch hier ist die Angabe offenbar von demselben Autor übernommen, dem er, wie man längst erkannt hat, den ganzen Abschnitt über die Götterlehre (13—190)

seine Darstellung der epikureischen Kanonik sonst vorzüglich klar ist, beruft sie sich dennoch nicht nur nicht auf Schriften Epikurs, sondern weicht von den authentischen Bruchstücken des *κανών* sogar in charakteristischen Einzelheiten ab, welche den sicheren Schluss erlauben, dass nicht Epikur selbst, sondern ein Epikureer als Quelle gedient hat.[1]) Nimmt man nun noch hinzu, dass in jenem Referat als Musterbeispiel für *ἀντιμαρτύρησις—οὐκ ἀντιμαρτύρησις*[2]) der Beweis der Existenz (bez. die Widerlegung der Nichtexistenz) des Leeren gebraucht wird, dasselbe Beispiel, um welches die Auseinandersetzung des Skeptikers mit Demetrios sich dreht, der auf eben diesen seiner Meinung nach unanfechtbaren Beweis sich berufen hatte, um zu zeigen, dass es eine *ἀπόδειξις* gebe,[3]) so ist die Folgerung gewiss nahegelegt, dass von Demetrios auch jener Bericht über die Kanonik herrühre. Dennoch entschliesst man sich schwer zu der Annahme, dass Sextus eine Schrift des Demetrios in Händen gehabt habe. Schon dass er, der so gern citirt, diese Schrift anzuführen vergessen hätte, müsste auffallen; dann aber, wenn er einmal auf so alte Quellen zurückging, warum nicht lieber auf Epikur selbst oder doch auf einen älteren und namhafteren epikureischen Autor?

---

verdankt; vgl. 12, 194 δογματικῶς—σκεπτικώτερον mit dem, was 1—3 über den Unterschied des skeptischen Verfahrens gegen das der Akademiker (Kleitomachos) gesagt ist (wozu oben S. 83 zu vgl.), u. ferner 182; Zeller III a 505 sqq.; Hartfelder, Rh. Mus. XXXVI 227 sqq.; Hirzel, Unters. I 36 sqq. II 477—80. (Derselbe will zwar S. 141, 144, cf. 150 Anm., für einen Theil dieses Abschnittes den Timaeos-Commentar des Poseidonios als Quelle annehmen.)

1) Am wichtigsten ist der Gebrauch des Terminus ἀνασκευή, συνανασκευάζεσθαι L. I 214 (wovon hernach; ἀνασκευαστικαὶ ἀλλήλων αἰτίαι findet sich auch in der sextischen Kritik der epikureischen Lehre vom σημεῖον L. II 196, s. o. S. 133).

2) In der Sprache unseres Autors: ἀνασκευὴ τοῦ φαινομένου τῷ ὑποσταθέντι ἀδήλῳ und ἀκολουθία τοῦ ὑποσταθέντος ἀδήλου τῷ φαινομένῳ, Ausdrücke, welche uns sofort an die Erfahrungslehre Zenons (der ja Demetrios anhing, s. o. S. 238[1]) erinnern müssen. Dem ὑποσταθὲν ἄδηλον entspricht die Bedeutung der ὑπόθεσις H. I 183 sq. in Aenesidems Tropen gegen die epikureische Aetiologie und L. II 367 sqq. in der Argumentation gegen Demetrios, der sich auf den Standpunkt der Hypothese schliesslich gegen die Angriffe des Skeptikers zurückziehen muss.

3) Vgl. die Anm. Useners, oben S. 216[2], und was S. 245[1] bemerkt wurde.

Die Combination ergibt sich fast von selbst, dass er seinen aus Demetrios abgeleiteten Bericht über Epikur eben dem skeptischen Autor entnommen habe, dessen polemische Auseinandersetzung gegen denselben Epikureer über die ἀπόδειξις er in seine ἀντίῤῥησις eingeschaltet hat und der den Demetrios als Referenten und Interpreten wie als Vertheidiger Epikurs wohl aus keinem andern Grunde bevorzugt hatte, als weil er in seiner Zeit lebte und, wie jene Polemik sicher schliessen lässt, auch seinerseits auf die Kritik skeptischer Lehrsätze sich eingelassen und neue Einwendungen gegen dieselben vorgebracht hatte.

Dass nun der skeptische Gegner des Demetrios, dem wir hiernach die sextische Darstellung sowohl als Kritik der epikureischen Lehren einzig verdanken würden, Niemand anders als Aenesidem gewesen sein könne, ist so offenbar, dass man nicht verstände, weshalb Zeller (l. c.) für die Argumentation gegen Demetrios vielmehr den Karneades (bez. Kleitomachos) hat verantwortlich machen wollen, wäre es nicht, weil seine Chronologie ihm nicht erlaubte, Aenesidem und Demetrios für Zeitgenossen zu halten. Die Annahme Zellers lässt sich indessen ganz abgesehen von der Zeitrechnung als unmöglich nachweisen. Nämlich der Urheber der gegen Demetrios gerichteten Erörterung ist nothwendig ein Pyrrhoneer und nicht ein Akademiker gewesen. Sextus hat zwar einige Male erweislich akademische Autoren benutzt, nicht nur (wie den Antiochos für die Geschichte der Akademie L. I 141—189, s. o. S. 69 1) als Berichterstatter, sondern auch für seine Kritik dogmatischer Lehren, so den Kleitomachos für die Bestreitung der dogmatischen Götterlehre Ph. I 13—190 (s. o. S. 259 2) und wahrscheinlich denselben für die Widerlegung der stoischen Lehre von der καταληπτικὴ φαντασία L. I 402—423.[1]) Indessen darf man nicht übersehen, dass Sextus beide Male sich als Skeptiker von seinem Autor, der ihm als Dogmatiker gilt, unterscheidet und dass er diesen nur in demselben Sinne seinen Zwecken dienstbar macht, wie er

1) S. 402, 408, 412; vgl. 416 mit Cic. Ac. II 93 sq., 422 mit 128 etc. Zeller III a 501[3]. Dagegen ist pyrrhoneisch 425 die Erinnerung an die 10 Tropen, 426, 429 die Benutzung des 5. und 2. der späteren 5 Tropen (H. I 169, 166); und 433, 435 wird der skeptische d. h. pyrrhoneische Standpunkt ausdrücklich betont.

sonst oft (meist mit ausdrücklichem Vorbehalt) eine dogmatische Lehre gegen die andere auftreten lässt, um die eine durch die andere zu schlagen. So erklärt er ja im ersteren Falle die akademische Lehrart, von der er hier ausnahmsweise Gebrauch macht, gleichwohl für dogmatisch; und so wird im zweiten Falle der Akademiker, nachdem er den Stoiker hat schlagen müssen, sofort auch selbst und zwar mit seinen eigenen Waffen bestritten (435—39). Nicht anders durfte auch Sextus sich zur Akademie stellen nach der von Aenesidem aufgestellten, von ihm angenommenen, vielleicht noch verschärften Unterscheidung der akademischen von der pyrrhoneischen Skepsis als der allein echten, H. I 226—31. In der Erörterung gegen die *ἀπόδειξις* wird nun erstens (337 a) eben die Methode, welche Ph. I 1—3 als die skeptische im Gegensatz zur akademischen bezeichnet wird, besonders hervorgehoben und damit motivirt, dass gegen die *γενικὴ ἀπόδειξις* zuerst der Angriff zu richten sei, worauf der Einwand des Demetrios (348) sich zurückbezieht. Dann beachte man 337 *ἡμῖν*, 336 a *ἡμεῖς*, 349 *οἱ σκεπτικοί*, 351 *οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως*, 362 und 367 wieder *ἡμεῖς*, im Gegensatz zu 350 *οἱ ἀπὸ τῶν ὁμογενῶν* (dem Gegner homogenen d. h. dogmatischen) *αἱρέσεων*, 360 *οἱ δογματικοί*, 365 *οἱ ἑτερόδοξοι*, sowie die skeptischen Formeln 355 *τοῦτο μὲν ἐν τῷ βίῳ, τοῦτο δὲ ἐν φιλοσοφίᾳ πλείστην πάρεστιν ἰδεῖν μάχην*, 362 *ὅτι τὰ φαινόμενα, εἴτε αἰσθητὰ εἴη εἴτε νοητά, πλείστης γέμει μάχης . . . συγκρίνοντες . . . ἐν τῇ συγκρίσει ἀνεπίκριτον εὑρίσκοντες μάχην*, cf. H. I 8 sqq., 31 sqq., *συγκρίνειν* 62, 133, *σύγκρισιν ποιήσασθαι* 78 in den Tropen des Aenesidem, und besonders D. L. IX 78 *ἔστιν οὖν ὁ Πυῤῥώνειος λόγος μήνυσίς τις τῶν φαινομένων ἢ τῶν ὁπωσοῦν νοουμένων, καθ' ἣν πάντα πᾶσι συμβάλλεται καὶ συγκρινόμενα πολλὴν ἀνωμαλίαν καὶ ταραχὴν ἔχοντα εὑρίσκεται, καθά φησιν Αἰνεσίδημος ἐν τῇ εἰς τὰ Πυῤῥώνεια ὑποτυπώσει.* Vgl. ferner 362 (*εἰ μὲν γὰρ σύμφωνα κτλ.*) mit 46, 357 mit 49 sq. (Aenesidem); endlich die Argumentation gegen die *ὑπόθεσις* 367—378 mit Math. III 1—17, wo Timon citirt wird. Kann nun, wenn man dies Alles erwägt, gar kein Zweifel obwalten, dass es ein pyrrhoneischer Autor ist, dem Sextus die Polemik gegen Demetrios entnommen hat, so wird vielleicht Zeller selbst zugeben, dass an einen Andern als Aenesidem nicht

wohl würde gedacht werden können, vorausgesetzt dass die chronologische Möglichkeit feststände. Sie steht fest, wenn man den früher geltend gemachten Gründen Gehör gibt, welche nöthigten, den Aenesidem in die Zeit des Philon und Antiochos, d. h. in die erste Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts zu setzen. Den Demetrios hat zwar Zeller — wie es scheint, allein seiner Hypothese wegen, wenigstens finde ich keinen anderen Grund angegeben[1]) — gegen das Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr. zwischen Apollodor und Zenon setzen wollen; indessen die unzweifelhaft chronologisch gemeinte Aufzählung der Epikureer bei D. L. X 26, der einzige Anhalt, welchen Zeller für seine Zeitbestimmung sonst hatte, sagt deutlich: *Ζήνων Θ' ὁ Σιδώνιος ἀκροατὴς Ἀπολλοδώρου . . . καὶ Δημήτριος*, wonach man doch Zenon dem Apollodor zunächst stellen, Demetrios für einen Zeitgenossen Zenons, vielleicht ebenfalls Schüler Apollodors, oder für jünger, aber keinesfalls für älter taxiren wird. Es gibt übrigens noch einen ferneren Anhalt: die Erwähnung eines *Δημητριακὸς λόγος* in der Schrift des Philodem *περὶ σημείων* (s. o. S. 238 1). Die ganze Schrift entwickelt die Lehre eben jenes Zenon, den wir bei Diogenes in nächster Nachbarschaft des Demetrios finden, und was aus der „Demetrios-Schrift" angegeben wird, ist kaum eine andere Version eben dieser zenonischen Lehre, sondern vielmehr eine kurze Zusammenfassung derselben. Man wird also schliessen dürfen, dass Zenon und Demetrios derselben Zeit und demselben Kreise angehörten, dass entweder Demetrios von Zenon oder allenfalls beide von Apollodor diese sachlich ganz identische Lehre überkommen haben, welche Zenons Schüler Philodem in dreifacher Gestalt, nach Vorträgen, die er selbst bei Zenon gehört, nach Aufzeichnungen seines nahen Freundes Bromios, der also ebenfalls Zenon gehört haben muss, und nach dem *Δημητριακός* wiedergibt. War demnach Demetrios schwerlich älter als Zenon und andererseits keinesfalls jünger als Philodem, so kommt man

1) Ich sehe keinen Ausweg aus diesem Zirkel der Zeller'schen Beweisführung: die Auseinandersetzung bei S. über γενική und εἰδικὴ ἀπόδειξις muss dem Karneades angehören, weil Demetrios schon vor Ende des 2. Jhdts. Einwände dagegen erhoben hat (504[4]); Demetrios muss noch dem 2. Jhdt. angehören, weil seine Polemik gegen Karneades d. h. Kleitomachos den Eindruck macht, als sei sie gegen einen Zeitgenossen gerichtet (371).

genau auf die Zeit, in welche wir aus anderen Ursachen und ohne jede Rücksicht auf diesen Zusammenhang den Aenesidem zu setzen genöthigt waren. Sollten die Gründe, welche für die Zeitbestimmung Aenesidems oben beigebracht worden sind, etwa noch nicht für völlig beweisend erachtet worden sein, so dürfte vielleicht dieser neue Umstand, da unsere Annahme der Zellerschen sonst wohl mindestens gleichberechtigt gegenübersteht, in unserem Sinne entscheiden.

Nimmt man aber diese Combination an, so ist für die Quellenbestimmung der sextischen Kritik des Epikur wie des Demokrit (beide fanden wir eng zusammenhängend) etwas Wesentliches gewonnen. Man wird dann namentlich die wichtige Erörterung L. II 56—66 gegen beide Philosophen, welche mit der gegen Demetrios gerichteten sich so nahe berührt (s. o. S. 214—216), dem Aenesidem nicht absprechen können. Man wird ferner anzunehmen geneigt sein, dass auch die polemischen Erörterungen des Aenesidem gegen das epikureische *σημεῖον* und *αἴτιον* nicht so sehr gegen Epikur, als gegen die Epikureer seiner Zeit, also zunächst gegen Demetrios gerichtet gewesen seien, was sich durch mehrere weitere Anzeichen bestätigt. Erstlich finden wir in ganz ähnlicher Art und mit ähnlichen Redewendungen in allen diesen Erörterungen epikureische Einwände und Entgegnungen des Skeptikers wie im Dialog einander gegenübergestellt, sodass an eine Polemik gegen einen Einzelnen, an einen Kampf gleichsam Mann gegen Mann zu denken in den übrigen Fällen derselbe Anlass vorliegt wie in dem einen nur auffälligsten, den Zeller bemerkt hat.[1]) Sodann erklärt sich am einfachsten aus unserer Annahme die eingehende Berücksichtigung der epikureischen Lehre vom *σημεῖον*, welche bei Epikur selbst keine grosse Rolle spielt und erst in Apollodors Schule genauer ausgebildet und befestigt worden zu sein scheint; es erklärt sich der Gebrauch des dem Epikur fremden, der Philodem-Schrift geläufigen, nach wahrscheinlicher Vermuthung Philippsons (l. c. 26 2, 42) erst durch

1) L. II 192, 196, 200; 360, 362, 364, 367; Ph. I 249; vgl. L. II 48, 51. Auch die Lebhaftigkeit der Polemik ist dieselbe. So L. II 196 ἢ τοῦτο οὖν ὁμολογείτωσαν . . . ὅπερ οὐκ ἂν ὑπομείναιεν ὁμολογεῖν, Ph. I 251 οἱ δὴ χρώμενοι τῇ τοιαύτῃ ὑποτεύξει σχεδὸν ἀμάχως ἡμῖν συγχωροῦσι κτλ., 235 ὅπερ ἐστὶν ἀτοπώτατον καὶ ἀνδρῶν τὰ πράγματα ἀναστρεφόντων.

die Polemik gegen die Stoa in Epikurs Schule eingedrungenen Terminus ἀνασκευή (ἀνασκευάζεσθαι) bei Sextus im Berichte über Epikur wie in der Kritik der epikureischen σημείωσις und die ferneren zum Theil bedeutsamen und bis auf Einzelheiten sich erstreckenden Berührungen der Epikurkritik Aenesidems mit der Schrift des Philodem, vor Allem die übereinstimmende Begriffsfassung der φύσις, δύναμις oder ποιότης als beruhend auf dem Gesetz (λόγος) mit der Erläuterung an den nach Materien und Entfernungen wechselnden Qualitäten des Feuers, s. o. S. 130 ff., 230, 254. Ich sehe nicht, was der Annahme einer Vermuthung entgegenstände, welche in solcher Weise eine Reihe sonst auffälliger Thatsachen auf einmal verständlich macht und auf Widerspruch in der Ueberlieferung, soviel ich sehe, nirgend stösst. Wenigstens darf man nicht einwenden, dass von einer so bedeutsamen philosophischen Fehde doch irgendeine directere Nachricht sich erhalten, dass z. B. Cicero sie müsste erwähnt haben. Cicero, dem überhaupt die erkenntnisstheoretischen Fragen gleichgültiger sind, erwähnt auch nichts von der Polemik Aenesidems gegen die gleichzeitigen, ihm wohlbekannten Akademiker Philon und Antiochos, auf welche gleichwohl die Uebereinstimmung der Angaben des Photios und Sextus einen sehr sicheren Schluss gestattet; er schweigt überhaupt gänzlich von Demetrios wie von Aenesidem, und doch hat wenigstens der Erstere unbestritten in seiner Zeit oder kurz vorher gelebt und war, obschon von der Nachwelt bald vergessen, immerhin nach Diogenes ἐλλόγιμος, nach Sextus τῶν κατὰ τὴν Ἐπικούρειον αἵρεσιν ἐπιφανῶν, nach Philodem dem Zenon offenbar nahestehend, den Cicero kennt, verehrt, ausschreibt.

Die Probe auf die Richtigkeit unseres Ergebnisses wird sein, dass die ganze Darstellung und Kritik des demokriteischen und epikureischen Erkenntnissbegriffs, wie sie in den bezeichneten Abschnitten des Sextus vorliegt, sowohl in sich als mit den sonstigen, sicher oder mit überwiegender Wahrscheinlichkeit dem Aenesidem angehörigen Stücken folgerichtig zusammenhängt. Der Nachweis dieses Zusammenhanges würde zugleich der beste Gewinn sein, der aus unseren Nachforschungen sich ergäbe, indem es so erst möglich sein würde, die Bedeutung der Skepsis Aenesidems in der Geschichte des Erkenntnissproblems in der alten

Philosophie bestimmter zu kennzeichnen. Die Darlegung wird den Gang befolgen, dass zuerst jener Gedankenzusammenhang, so wie er sich mir aus den Zeugnissen zu ergeben scheint, im Umriss entworfen und so gleichsam ein Schema gewonnen wird, welches dann durch die Data erst ausgefüllt und damit als der Sache entsprechend erwiesen werden soll.

Aenesidem hatte den kritischen Sinn des Erkenntnissproblems bis zu dem Punkte klar begriffen, dass er den von den Eleaten zuerst festgestellten begrifflichen Unterschied des Erscheinens und Ansichseins, der auf der Entgegensetzung von *αἴσθησις* und *λόγος* beruht, der Strenge nach aufrechthielt, zugleich aber die strenge Uebereinstimmung des *φιλόσοφος λόγος* mit der *ἄλογος αἴσθησις* und dieser mit jenem zur Bedingung aller philosophischen Wahrheit machte. Nur auf begrifflicher Grundlage, nur unter einer solchen Identität, wie sie im Begriffe einer Sache „an sich," eines „Wesens" oder einer „Natur" gedacht ist, würde den Phänomenen diejenige Wahrheit zukommen, welche der Dogmatiker ihnen vindiciren möchte; nur mit den Phänomenen im genauen Einklang würden die philosophischen Begriffe des Ansichseins ihre Gültigkeit behaupten können. In der, obschon einseitig negativen Durchführung dieser eigentlich demokriteischen Grundvoraussetzung beruht die ganze Energie dieser skeptischen Vorstellungsart im Streite wider jeden Dogmatismus, welcher entweder die Schärfe der begrifflichen Unterscheidung zwischen *αἴσθησις* und *λόγος* abstumpft oder die verlangte Einstimmigkeit Beider nicht gewährleistet. Hier liegt der wesentliche geschichtliche Zusammenhang dieser Skepsis mit den besten älteren Systemen, und hier zugleich der Nerv der an denselben geübten Kritik. Sie besteht einestheils, mit dem Sensualismus im Einklang, auf den Phänomenen als solchen, wie schon Timon sagte, *παντὶ σθένει*. Gegen eine rationalistische Metaphysik, welche auf die Vernunft pochend das unangreifbare Recht der Phänomene verachtet, wird sie dieses Recht unbedingt vertreten. Wiederum mit dem Rationalismus ist sie einig in dem Festhalten an dem auf die logische Identität gestützten Begriff des Ansichseins. Gegen eine sensualistische Metaphysik, welche auf den Phänomenen zwar fussen und die Vernunft selbst an ihr Gesetz und Maass binden, doch aber etwas mehr als bloss die Phänomene,

doch eine Realität zu erkennen behaupten will, gegen eine solche wird sie nicht minder bewusst den Anspruch der Begriffe vertheidigen, den Phänomenen selbst, sofern sie „Wahrheit“ haben sollen, das Gesetz vorzuzeichnen. Rein negativ in ihrem Ergebniss, ist sie nichts weniger als negativ in den ersten Voraussetzungen, auf denen sie fusst. Hielte sie weniger streng an der demokriteischen Forderung, dass den *λόγοι* die *πράγματα* entsprechen müssten, sie hätte den Eleaten, hätte Demokrit selbst[1]) oder Platon beitreten können; nähme sie weniger ernst den philosophischen Anspruch des Begriffs eines an sich Wahren, sie hätte beim Sensualismus Epikurs sich beruhigen können; es hätte der Ansporn gefehlt zu dieser so gründlichen Negation jeder dogmatischen Aussage, die zuletzt sich selber zu negiren scheint, zu dieser Forschung nach dem an sich Wahren, die der Skeptiker als „Zetetiker“ sich zur Aufgabe stellt, während er zugleich als „Aporetiker“ behauptet, sie führe zu Nichts und könne zu Nichts führen. In dieser Zweischneidigkeit seiner Grundvorstellung beruht die ganz eigenthümliche Rolle, welche dem Pyrrhonismus Aenesidems in der Weltgeschichte des Gedankens aufbehalten war. So hat Pierre Bayle den Sinn der Skepsis begriffen; so hat sie, durch ihn wie durch die Alten unmittelbar, noch auf Leibniz tief eingewirkt;[2]) und Kant, der sich als den Erneuerer des classischen Unterschieds des Aesthetischen und Logischen selber bekennt, würde mit noch grösserem historischen Rechte wohl der so verstandenen Skepsis das Lob ertheilt haben, welches er der Skepsis David Humes[3]) so freigebig spendet: dass sie zur Kritik den Weg weise, indem sie dem Dogmatismus das Concept verrücke. Dem Positivismus eines Hume entspricht zwar dieser classische Skepticismus insoweit, als er den Phänomenen, denen er die theoretische Wahrheit bestreitet, eine bedingte praktische Geltung gerne zugesteht und so zu praktischem Behufe Kriterium

---

1) Dessen eigene Philosophie sie jener Forderung nicht gemäss findet, s. o. S. 160 Anm.

2) Einige Nachweisungen über die Einwirkung der antiken Skepsis auf die Neuzeit findet man Philos. Monatsh. 1882, 569 ff.

3) Ohne Herbarts übertriebenes Urtheil (Einl. § 22 Anm.) zu unterschreiben, wird man doch der antiken Skepsis in der angegebenen Hinsicht den Vorzug vor Hume zuerkennen müssen.

und Wahrheit, Erfahrungsschluss und formalen Beweis, Theorie und Wissenschaften, kurz die ganze Empirie nicht bloss bestehen lassen will, sondern durch die Befreiung von der abstrusen Speculation erst recht auf die Bahn zu bringen meint. Andererseits verschliesst er, indem er den rationalen Begriff des Wahren und Realen wenigstens in negativer Absicht festhält, derjenigen „Kritik" nicht den Weg, welche dem *λόγος*, dem auch er die Erkenntniss der Dinge an sich nicht zugestehen kann, eine ganz neue und eigene Bedeutung darin sichert, der Empirie selbst die rechtmässige Geltung wissenschaftlicher Wahrheit zu sichern und in Gestalt des Gesetzes ein An-sich gleichsam in den Phänomenen zu begründen.

Meine historische Behauptung ist nun nicht durchaus, dass Aenesidem zuerst diese Auffassung der Skepsis vertreten habe; sie mag von Pyrrhon und Timon, die er erneuern wollte, ganz entlehnt und nur etwa die Anwendung auf die Kritik des Demokritismus und namentlich des Epikureismus ihm eigenthümlich sein; jedenfalls führen bis auf ihn sichere Spuren der Ueberlieferung zurück, während es weiter hinauf an unstreitigen Anhaltspunkten gar zu sehr fehlt; und wenigstens bleibt das Verdienst ihm unbestritten, diese relativ tüchtige Philosophie wiederhergestellt und auf Jahrhunderte neu gekräftigt zu haben in einer Zeit, wo der überhand nehmende Dogmatismus der epikureischen und stoischen Schule sie auf immer verdrängen zu sollen schien, wo selbst die Akademie, in Arkesilaos, selbst in Karneades dem Pyrrhonismus nahestehend, in Philon und Antiochos ihm ungetreu wurde und in kaum maskirtem Rückzug den übermächtigen Gegnern das Feld räumte. Vergeblich, dass noch Jahrhunderte den Namen Aenesidem ignoriren; auslöschen konnten sie ihn nicht; und Sextus wenigstens hat uns mit dem Namen auch einige Bruchstücke seiner Lehre aufbehalten. Es bleibt nur übrig, aus diesen Bruchstücken die soeben kurz ausgeführte Vorstellung von dem Gehalte dieser Lehre quellenmässig zu erweisen. Es ist dazu fast nur erforderlich, die zerstreuten Ergebnisse unserer Untersuchung methodisch zusammenzufassen.

Erstlich die Unterscheidung und Entgegensetzung von *φαινόμενον* und *λόγος* beherrscht die ganze pyrrhoneische Lehre von ihren ersten Grundsätzen an, wie durch alle die Formeln ein-

stimmig bewiesen wird, welche uns theils ausdrücklich von Timon oder Aenesidem (D. L. IX 103—6), theils ganz übereinstimmend, wenn auch ohne Quellenangabe, durch Sextus (bes. H. I 8 sq., 19 sq.) überliefert sind (s. o. S. 89 f.). Der Begriff und Terminus *φαινόμενον* bedarf dabei kaum einer näheren Erläuterung; an die Bemerkung des Sextus (L. I 295), dass Aenesidem darunter bisweilen *αἰσθητόν* verstanden habe,[1]) sei im Vorübergehen erinnert; der Terminus hat diese bestimmtere Bedeutung (nach H. I 9) eben in der Entgegensetzung zum *νοούμενον*.[2]) Was das andere Glied des Gegensatzes, den *λόγος* betrifft, so erkennt man noch deutlich die ursprünglichste Bedeutung „Aussage" in Sätzen wie H. I 19: *ζητοῦμεν δ' οὐ περὶ τοῦ φαινομένου ἀλλὰ περὶ ἐκείνου ὃ λέγεται περὶ τοῦ φαινομένου*, 20 *ὃ οὐκ ἔστι τὸ φαινόμενον ἀλλὰ περὶ τοῦ φαινομένου λεγόμενον*. Natürlich liegt aber darin das Weitere schon eingeschlossen, dass die Aussage über die Erscheinung selbst irgendwie hinausgehe; und natürlich geschieht dies Hinausgehen im Gedanken; so wird das *λεγόμενον* zum *νοούμενον*, der *λόγος* zur *νόησις*. So findet sich *τὸ νοούμενον* im Gegensatz zum ausgesprochenen Wort z. B. in der Erklärung darüber, dass das Wort den Gedanken niemals adäquat ausdrücke (Phot. 170 a 13, oben S. 99); so betont der Skeptiker anderwärts, dass ihm die *νόησις* auch über das Nichterscheinende nicht abgeschnitten sei, während er die *κατάληψις* allerdings für unmöglich hält (H. II 1—11, L. II 337—336 a, s. o. 117 ff.). Auf das *νοούμενον* erstreckt sich vorzugsweise die skeptische

---

1) S. S. 101; so Sextus selbst H. I 9 in einer Formel, deren Zusammenhang mit Aenesidem übrigens durch D. L. IX 78 feststeht.

2) Dagegen heisst es L. II 362: τὰ φαινόμενα, εἴτε αἰσθητὰ εἴη εἴτε νοητά. Auch hier aber ist Aenesidem Quelle, wie die Vergleichung mit 46 ausser Zweifel zu stellen scheint; und eben diese letztere Stelle beweist, dass dem Aenesidem auch dieser allgemeinere Gebrauch des Terminus φαινόμενον nicht unbekannt ist. Denn die Entgegnung auf sein Argument (48): ναί, ἀλλ' οὐ καθὸ φαίνεται ἡ ἀλήθεια κτλ. ist nur dann verständlich, wenn bis dahin, nämlich von 40 ab, das ἀληθές in Erwägung gezogen ist, καθὸ φαίνεται. Liest man also im Eingang dieses Absatzes (40): das ἀλ. sei entweder αἰσθητόν oder νοητόν, so muss man hinzu denken: καθὸ φαίνεται, wodurch der Einklang mit der späteren Stelle vollständig und der Schluss auf den gemeinsamen Ursprung um so mehr gesichert wird.

ζήτησις. So findet sich H. I 184 in den aetiologischen Tropen Aenesidems: *τὸ φαίνεσθαι δοκοῦν — τὸ ἐπιζητούμενον*, im Einklang mit der öfter wiederholten Erklärung, dass das *φαινόμενον* als solches *ἀζήτητον* sei (S. 90 3).

Das Wichtigste jedoch ist, dass *λόγος, νόησις, ζήτησις* vornehmlich gerichtet sind auf das *ἀληθές* oder *ὄντως* (*φύσει, καθ' ὑπόστασιν*) *ὄν*, auf das, was die Sache an sich, d. h. dem Begriffe nach ist.[1]) In der letzteren Formel, *ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ*,[2]) muss das Wort *λόγος* offenbar eine prägnantere Bedeutung haben, als die Umschreibung durch *τὸ λεγόμενον* oder *τὸ νοούμενον* erkennen lässt; es muss sich um das handeln, als was die Sache gedacht wird nach dem eigenen Gesetz des (philosophischen) Denkens, dem Gesetze der begrifflichen Identität. In dieser bestimmteren Bedeutung stellten den *λόγος* den Phänomenen gegenüber die Eleaten, und so an sie anknüpfend Demokrit und Platon. Dass die Skepsis Aenesidems diesen Sinn der Entgegensetzung nicht vernachlässigt hat und gerade hier mit jenen älteren Systemen in einem genauen historischen wie sachlichen Zusammenhange steht, ist das Wesentlichste von dem, was ich zu beweisen habe.

Vielleicht möchte es dazu schon hinreichend scheinen, an die directe Anwendung der skeptischen Grundansicht auf das Erkenntnissproblem der Eleaten und des Demokrit zu erinnern, wie sie uns recht auffällig in der ganz skeptischen Argumentation des Empirikers bei Galen gegen den *λόγος* der Eleaten begegnete. Wir fanden nicht nur unseren Skeptiker ebenso argumentirend gegen Demokrit wie gegen Platon (L. II 56—62), sondern treffen eine weitere Parallele zu der Beweisführung des Empirikers bei Sextus ebenda (H. I 20), wo der Gegensatz von *φαινόμενον* und

---

1) H. I 12 τί ἀληθές ἐστιν ἐν τοῖς πράγμασι καὶ τί ψεῦδος, cf. 26; Math. I 6 πόθῳ τοῦ τυχεῖν τῆς ἀληθείας, Phot. 169 b 22 τὴν ἐν τοῖς οὖσιν ἀλήθειαν. D. L. 103 οὐ διαβεβαιούμενοι ὅτι καὶ ὄντως ἔστι, 77 φαίνεσθαι — εἶναι τῇ φύσει, 91 καθ' ὑπόστασιν (wie 105 τὰ παρυφιστάμενα τοῖς φαινομένοις ἄδηλα, wozu die Parallelen aus Sext. oben 260[2]; ferner Eth. 111, 113 vgl. mit 75—77, wo vom ὑποσταθὲν sc. φύσει, ὄντως, ταῖς ἀληθείαις ἀγαθόν die Rede).

2) Vgl. D. L. 103 περὶ ὧν οἱ δογματικοὶ διαβεβαιοῦνται τῷ λόγῳ φάμενοι κατειλῆφθαι.

λόγος[1]) zuerst näher erläutert wird: wenn der Skeptiker die Vernunft gegen die Phänomene bewaffnet, so geschieht es nicht in der Absicht die Phänomene aufzuheben (*ἀναιρεῖν*), sondern vielmehr die Schwäche des *λόγος* zu erweisen; *εἰ γὰρ τοιοῦτος ἀπατεών ἐστιν ὁ λόγος ὥστε καὶ τὰ φαινόμενα μόνον οὐχὶ τῶν ὀφθαλμῶν ἡμῶν ὑφαρπάζειν, πῶς οὐ χρὴ ὑφορᾶσθαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἀδήλοις κτλ.* Nach dem strengen Sinne jener fundamentalen Entgegensetzung erörtert Sextus die Beweise der Eleaten wie die ganz verwandten des Diodoros Kronos gegen die Wirklichkeit der Bewegung, s. bes. H. III 65: der Skeptiker lehrt, *ὅσον μὲν ἐπὶ τοῖς φαινομένοις δοκεῖν εἶναι κίνησιν, ὅσον δὲ ἐπὶ τῷ φιλοσόφῳ λόγῳ μὴ ὑπάρχειν*, oder 81 *ἡμεῖς δὲ μήτε τοὺς λόγους μήτε τὸ φαινόμενον δυνάμενοι διατρέπειν, ὅσον ἐπὶ τῇ ἀντιθέσει τῶν τε φαινομένων καὶ τῶν λόγων ἐπέχομεν*, und ähnlich Ph. II 49. Allgemein wollen die Schwierigkeiten, welche die Skeptiker gegen die Begriffe von Raum, Zeit und Bewegung erheben,[2]) sich anders gar nicht recht verstehen lassen, als wenn man sie unter dem ursprünglich eleatischen Gesichtspunkt des begrifflich Einen, Identischen erwägt. Nicht erst Herbart hat dies empfunden, der in diesem Betracht die Bedeutung jener skeptischen Argumente wohl zu würdigen wusste; schon Bayle hat sowohl die Skeptiker als die Eleaten so begriffen, wie die Vergleichung der Artikel Pyrrhonisme und Zénon seines Dictionnaire ergibt.

Indessen scheint es rathsamer, auf diese allgemeineren Beziehungen hier nicht einzugehen, sondern sich näher an solche skeptische Erörterungen zu halten, deren Ursprung aus Aenesidem sich bestimmter erweisen lässt. Gerade in diesen finden wir den Gesichtspunkt der begrifflichen Uebereinstimmung durchgängig leitend; der Widerstreit der *φαινόμενα* und *νοούμενα*, dessen was erscheint und was der Erscheinung entsprechend als Grund derselben an sich gedacht wird, beweist gegen die Wahrheit der Erscheinung, die Einstimmigkeit würde ihr Zeugniss wahr machen:

---

1) γλυκαζόμεθα γὰρ αἰσθητικῶς, εἰ δὲ καὶ γλυκύ ἐστιν ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ ζητοῦμεν.

2) Für den Antheil Timons an denselben sei auf das oben S. 159 Bemerkte, für denjenigen Aenesidems auf die Definition der Arten der κίνησις Ph. II 38 und die Beweise gegen γένεσις und φθορά 319—345 verwiesen (vgl. 321 mit 40, Ph. I 218 und Phot. 170 b 6).

das ist das deutlich erkennbare Motiv der aenesidemischen zehn Tropen, welche aus der durchgängigen *ἀνωμαλία* oder *ἀσυμφωνία* der *φαινόμενα* und *νοούμενα* den Beweis ihrer Trüglichkeit ableiten (D. L. 78 sq.). So führen die wichtigsten ersten vier Tropen durch, wie nach den Ungleichheiten der Organisation der Wahrnehmenden sowie der einzelnen Sinne und der Disposition dasselbe Object ungleich erscheint, daher über die wahre d. h. identische Beschaffenheit (die „Natur") des Objects uns ein Urtheil nicht zusteht (H. I 59, 87, 92 ff., 113, 117); so erweist insbesondere der achte Tropos, auf den (nach 39) die andern alle sich zurückführen lassen, dass Alles relativ ist (d. h. erscheint), daher über das, was ein Ding absolut *(ἀπολύτως)* und seiner Natur nach sein mag, das Urtheil zurückzuhalten ist. Dies beinahe in allen skeptischen Erörterungen wiederkehrende Argument der Relativität[1]) zeigt deutlich genug, dass jenes „Sein" und jene „Wahrheit", worauf die *ζήτησις* gerichtet ist, verstanden wird nach eben jener Abstraction von allen phänomenalen Relationen, welche den Begriff des Ansichseins eigentlich ausmacht, sowie umgekehrt die durchgängige Relativität es ist, welche das Phänomen als Phänomen charakterisirt. Das Motiv dieser Entgegensetzung ist fast so alt als die griechische Philosophie: dasselbe Object erscheint nicht allen Subjecten auf gleiche Art noch denselben in aller Zeit und unter allen Bedingungen, also „ist" das Erscheinende nicht das, als was es erscheint, auch in Wahrheit oder an sich; so argumentirten schon die Eleaten hinsichtlich des ganzen Gebietes der Sinnlichkeit,[2]) so Demokrit hinsichtlich der besonderen Qualitäten der fünf Sinne, so Protagoras, der zuerst im schärfsten Gegensatz zu Beiden, aber im Einklang mit der späteren Skepsis jedes *καθ' αὑτό* durch diese Argumentation zu beseitigen meinte; so dann die verschiedenen skeptischen Schulen: die Kyrenaiker, die Pyrrhoneer, die zweite und dritte Akademie. Mit besonderer Energie aber fanden wir den Gedanken durch Aenesidem vertreten, wie in den Tropen so in der

---

1) H. I 104 ὥστε εἶναι ἢ μὴ εἶναι γίνεται οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ πρός τι. 124 καθ' ἑαυτό — σύν τινι. 167, 186; L. II 37 sq. (τὰ πρός τι νοεῖται μόνον), cf. 161 sq., 394, 453—462, Ph. I 208 etc., D. L. 88 ἄγνωστα οὖν τὰ πρός τι ὡς καθ' ἑαυτά.

2) Melissos, schol. in Ar. de caelo Br. 509 b 18 sqq, Zeller I 557[2].

Beweisführung gegen das dogmatische *ἀληθές* L. II 51—54: *ὅταν περὶ ἀληθείας σκεπτώμεθα,* so gilt das Gesetz der begrifflichen Identität in unbedingter Strenge, ohne Connivenz gegen das, was für die Mehrzahl das Ueberredende sein mag; mit ähnlichen Anwendungen, wie sie bei Protagoras schon begegnen (vgl. oben 97 1 und 188 f.). Die Verwerfung des *πιθανόν* muss uns dabei sofort an den Gegensatz erinnern, in welchen sich Aenesidem zur Akademie stellte, indem er behauptete, alle Vorstellungen ständen sich gleich *κατὰ πίστιν ἢ ἀπιστίαν ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ* (H. I 227, cf. Phot. 170 a 7, 9, 20; S. L. I 435 *ὡς πρὸς τὴν εὕρεσιν τῆς ἐν τοῖς οὖσιν ἀληθείας*), wenn auch in praktischer Absicht ein Unterschied zugegeben wird (H. I 229 und L. I 436). Es ergibt sich daraus, dass Aenesidem, indem er von der Akademie sich lossagte und zum Pyrrhonismus zurückkehrte, den strengeren Begriff des Wahren und Seienden, der auf dem *λόγος* beruht, mit vollem Bewusstsein in sein Recht wiedereinsetzte; das bekräftigt auch seine Betonung der auf seinem Standpunkt allein zu erreichenden inneren Einstimmigkeit der Ansicht (Phot. 170 a 27) gegenüber der Inconsequenz, in welche der Akademiker sich verwickle, indem er einen Unterschied, wenn auch nicht der Wahrheit, so doch der Wahrscheinlichkeit unter den Vorstellungen behaupte. Mit derselben Bestimmtheit tritt jene Grundauffassung zu Tage in den zusammengehörigen Argumenten gegen *σημεῖον, ἀπόδειξις* und *αἴτιον* der Dogmatiker, insbesondere der Epikureer. Im Gegensatz zum *φαινόμενον*, welches, wenigstens bedingter Weise, nämlich bei gleicher Disposition, Allen auf übereinstimmende Art erscheint (cf. S. 101 f. und 188 1), beweist das *ἄδηλον*, welches der Dogmatiker hinter der Erscheinung als *ἰδία φύσις* oder *δύναμις* oder *ποιότης* des Objects oder als *αἴτιον* (und analog in der Ethik als das wahrhaft, wesentlich oder an sich Gute) annimmt und durch ein *ἐνδεικτικὸν σημεῖον,* eine *ἀπόδειξις* oder *αἰτιολογία* zu erkennen glaubt, seinen Charakter des Erdichteten[1]) darin, dass es nicht einstimmig, sondern Jedem so, wie er es haben will, bedünkt. Vielmehr müsste, was in Wahrheit, an sich oder der

1) ἰδίως ἀναπλαττόμενον, H. II 102, L. II 156 (vgl. oben S. 258[3]); Gegensatz: κοινῶς φαινόμενον.

Natur nach als Kraft oder Eigenschaft oder Ursache subsistiren sollte, nicht nach Umständen wechselnd, auch nicht bloss bedingterweise einstimmig, sondern als Eines und Dasselbe sich darstellen jedem Wahrnehmenden und unter jeder Bedingung der Wahrnehmung; nämlich nur so wäre es jener Relativität entrückt, welche den Charakter des Phänomens eigentlich ausmacht, aber demjenigen nicht zukommen dürfte, was nach dem *φιλόσοφος λόγος* an sich selbst gedacht wird. Wir fanden dies als Grundgedanken Aenesidems namentlich L. II 196—201 und Ph. I 216—257 in erwünschter Wahrheit ausgesprochen (oben S. 131—136); und wenn dort gleichbedeutend mit (*ἰδία*) *φύσις* oder *δύναμις* der Ausdruck *λόγος* sich findet (Ph. I 230 *τὸ θερμὸν οὐκ ἔχον τὸν τοῦ ψυχροῦ λόγον*), so gibt sich in diesem einfachen Wechsel des Terminus der rationalistische Sinn der Argumentation deutlich zu verstehen. Zwar in ähnlicher Verbindung begegnete der *ἴδιος λόγος* bei den Epikureern (s. o. S. 254 sq.); allein gerade die entschiedene Wendung des skeptischen Arguments gegen den Epikureismus zeigt, dass der Skeptiker den Begriff des Rationalen in antiker Strenge verstand, während der Epikureer ihn als einen fremdartigen Bestandtheil im unversöhnten, ja kaum geahnten Gegensatz zu seiner sensualistischen Grundansicht in das System aufnimmt. In bemerkenswerthem Grade nähert sich hier der antike *λόγος* dem modernen Begriff des Gesetzes. Hat man doch umgekehrt das Gesetz nur definiren können durch den Begriff, wie denn in der That der Sinn des Gesetzes schwerlich anders im Sinne einer Erkenntnisskritik wird festzustellen sein, als dass es ist die rationale Form die Phänomene zu denken unter der nicht sinnlichen („synthetischen“) Einheit des Begriffs. Aber allerdings kennt der Skeptiker, fast wie ein Eleat, nur eine Kluft zwischen Begriff und Phänomenen; er stellt die Forderung der begrifflichen Einheit absolut, während die Phänomene ihr immer nur in bedingter Weise entsprechen könnten; darum eben stellt er beide in unversöhnter Schroffheit des Gegensatzes einander gegenüber und erlaubt dem Epikureer nicht, einerseits auf den Phänomenen schlechthin fussen zu wollen und andererseits doch eine *φύσις*, *δύναμις*, *ποιότης*, d. h. einen *λόγος*, dem die Erscheinungen gemäss seien, zu behaupten. So negirt ihm der

λόγος die Wahrheit der Phänomene, wofern sie, wie im Epikureismus, als Darstellung des an sich Seienden und Wirkenden gedacht werden.

Hat man diesen systematischen Zusammenhang der Argumente Aenesidems, diesen wesentlich rationalen Grundzug seiner Skepsis sich einmal zum Bewusstsein gebracht, so erstaunt man nicht, in der gegen Demetrios gerichteten Kritik der epikureischen ἀπόδειξις gegenüber dem Einwande des Gegners, dass doch der λόγος allein durch die Phänomene zu beglaubigen sei, also ihre Glaubwürdigkeit nicht erschüttern könne, ohne sich selbst das Fundament der Bewahrheitung zu entziehen, es geradezu ausgesprochen zu finden: nicht der λόγος wird gesichert durch die Phänomene, sondern die Phänomene erhalten ihre Beglaubigung durch den λόγος; denn wann immer über die Wirklichkeit der Phänomene Streit ist, muss sie durch den Vernunftgrund erst festgestellt werden, wie die Gegner selbst (die dogmatischen Philosophen) bezeugen, indem sie die Wahrheit der Phänomene durch Vernunft beweisen wollen; wie anders sollte man auch den Phänomenen vertrauen dürfen? Nicht die Phänomene also sind gewisser als der λόγος, sondern der λόγος gewisser als die Phänomene, soll er doch für sich wie für jene Gewähr leisten (L. II 364—66).

Der entschiedene Antisensualismus dieser Sätze ist mit dem scheinbaren Sensualismus der früher erwähnten Bestimmung: dass der Skeptiker, wenn er Vernunftgründe gegen die Phänomene aufstelle, es nicht thue, um die Phänomene, sondern um den Vernunftgrund als trüglich zu erweisen, nicht anders zu vereinigen als unter der von uns vorausgesetzten Grundvorstellung, wonach Beide, Phänomene und Vernunftgrund, einander gemäss sein und gleichsam zusammentreffen müssen, um diejenige „Wahrheit“ zu ergeben, welche alle Philosophie, auch die skeptische sucht. Die Phänomene zwar haben als Phänomene ihre Geltung unabhängig von dem Gesetz der Begriffe; aber um auf philosophische Wahrheit Anspruch zu haben, müssten sie zugleich dem Vernunftgesetz der begrifflichen Uebereinstimmung gemäss sein; umgekehrt, das Gesetz der Vernunft gebietet zwar schlechthin, allein die Forderung, die es einschliesst, würde allein realisirt werden können durch den Einklang der Phänomene mit demselben.

Dass diese Zusammenstimmung beider Factoren der Erkenntniss niemals stattfinden könne, ist die Behauptung des Skeptikers; darum eben verzichtet er auf die philosophische Wahrheit, deren Begriff ihm gleichwohl fest bleibt.

Ein ganz directes Zeugniss für diese Interpretation der Skepsis Aenesidems ist uns nun freilich nirgend erhalten; wohl aber lassen sich die beiden Motive des vorausgesetzten Gedankenganges, von denen das eine dem Sensualismus Epikurs, das andere dem Rationalismus der Eleaten und Demokrits verwandt erscheint, jedes für sich als Eigenthum des Aenesidem erweisen, sodass uns nur die Wahl bleibt, entweder einen vollkommenen Widerspruch in seinem Denken anzunehmen oder diejenige Vereinigung beider Gedankenelemente, welche sich als die allein logisch mögliche ergibt, ihm zuzuschreiben.

Was zuerst die sensualistische Seite jenes Gedankens betrifft, so sind die Belege für dieselbe so zahlreich, dass es nur schwer hält, eine passende Auswahl zu treffen. Die Verwandtschaft der Skepsis mit dem Epikureismus ist nach dieser Seite eine so enge, dass man zum Theil dieselben Formeln bald im Namen des Epikureers, bald im eigenen Namen von Sextus ausgesprochen findet. Sogleich gehört hierher die für Aenesidem charakteristische These von der Einstimmigkeit des *φαινόμενον* oder des *ἐναργές* unter Voraussetzung gleicher, sagen wir normaler Disposition,[1]) um welcher Uebereinstimmung willen er das *πᾶσι κοινῶς φαινόμενον* als *ἀληθές* (im phänomenalen Sinne) zu bezeichnen kein Bedenken trug.[2]) Es gehören dann hierher die zusammenhängenden Erörterungen über die skeptische *ζήτησις* H. II 1—11 und L. II 322—327, wo das *πρόδηλον* oder *ἐναργές* (*αὐτόθεν, ἐξ ἑαυτοῦ, περιπτωτικῶς, κατ' ἐνάργειαν ὑποπεσόν*) vom *ἄδηλον* (*ἐκ τῆς ἐναργείας ἀρθέν*, L. II 325, cf. 320 *ἅπερ δεδυκυῖαν καὶ συνεσκιασμένην ἡμῖν ἔχει τὴν φύσιν*), welches das *ζητούμενον* ist, so unterschieden wird, dass es Allen auf einstimmige Art erscheint (H. II 8, L. II 322, 327). Wir finden ebenda die epikureische

1) Ueber den Zusammenhang dieser Annahme mit Demokrit vgl. S. 188[1].

2) L. II 9 und I 131—134; II 187—189, 215, 218, 221, 240, 274, 280; E. 69, 76; H. III 179 (τοὺς κατὰ φύσιν, ὡς φασίν, ἔχοντας); Math. I 36; oben S. 101 ff.

ἀναφορὰ ἐπὶ τὸ πρᾶγμα und die epikureische *ἐπιμαρτύρησις* und *ἀντιμαρτύρησις*,[1]) so wie die *οὐχ ὁμολογουμένη ἐκ τῶν φαινομένων ἐπιμαρτύρησις* (*τοῖς ἀφανέσιν*) in den aetiologischen Tropen H. I 181 begegnet. Ganz in die skeptische Lehre aufgenommen erscheinen ferner die bekannten epikureischen Sätze über die Bildung der *ἐπίνοιαι κατ' ἐμπέλασιν τῶν ἐναργῶν* und *κατὰ τὴν ἀπὸ τῶν ἐναργῶν μετάβασιν* (Ph. I 393), das Letztere auf mannigfache Art: *κατὰ ὁμοιότητα*, *κατὰ ἐπισύνθεσιν*, *κατὰ ἀναλογίαν* (*ἤτοι αὐξητικὴν ἢ μειωτικήν*), mit zahlreichen Parallelen.[2]) Mindestens dort, wo der Skeptiker sich gegen den Rationalismus des Demokrit und Platon auf diese Sätze beruft, können sie unmöglich so verstanden werden, als ob der Skeptiker sie nicht vertreten wolle, sondern etwa nur im Sinne der dogmatischen Philosophen rede; Platon wenigstens würde sie sicherlich nicht anerkannt haben, auch schwerlich Demokrit. Und so beruft sich der Skeptiker auf die *ἐνάργεια* ja in der nachdrücklichsten Weise auch sonst (z. B. Ph. II 340, 66, H. III 66, cf. 81).

So begegnen auch in den zehn Tropen (H. I 128) die *αἰσθήσεις*, ganz epikureisch, als *ὁδηγοὶ τῆς διανοίας*. Zwar ist es möglich, dass der Skeptiker hier nur im Sinne des dogmatischen Gegners argumentirt[3]) wie 138 (*ὡς αὐτοί φασιν*, cf. III 78); und natürlich besteht auch der Skeptiker nicht selbst auf diesem Satze in dem Sinne, dass er die Möglichkeit der Erkenntniss der *ἄδηλα φύσει* durch *σημείωσις* anerkennte. Aber doch in dem Sinne kann er den Satz behaupten, dass allein auf Grund des *φαινόμενον*, w e n n ü b e r h a u p t, eine Aussage über das *ἄδηλον* geschehen, allein von den Sinneswahrnehmungen aus der *διάνοια* ein Zugang zur Erkenntniss des An-sich der Dinge eröffnet

---

1) Freilich nicht im strengen Sinne der epikureischen Terminologie; es sollte ἐπιμαρτύρησις — οὐκ ἐπιμαρτύρησις, sowie in der gleich folgenden Stelle statt ἐπιμαρτύρησις — οὐκ ἀντιμαρτύρησις heissen.

2) H. II 8 περιπτωτικῶς, L. II 57 sq. κατὰ περίπτωσιν κτλ. 60: πάσης οὖν ἐπινοίας προηγεῖσθαι δεῖ τὴν τῆς αἰσθήσεως περίπτωσιν. Fernere Stellen s o. S. 222; μετάβασις ἀπὸ τῶν ἐναργῶν auch L. I 25; als epikureisch II 194, 200, 202; dagegen als stoisch 276, 288. Auch H. I 210 findet sich sowohl προηγεῖσθαι als μετέρχεσθαι.

3) ὁδηγεῖν im phänomenalen Sinne der skeptischen Akoluthie H. I 237 sq., dagegen im dogmatischen z. B. L. I 27.

werden könnte; so H. II 88: *μόνα γὰρ ὑπόκειται νῦν ἀληθῆ τὰ φαινόμενα.* So argumentirt Aenesidem sogar da, wo er darauf ausgeht, den Sensualismus des Demetrios zu widerlegen, aus dem Obersatze: *εἰ πᾶν νοητὸν τὴν ἀρχὴν ἔχει καὶ πηγὴν τῆς βεβαιώσεως ἐξ αἰσθήσεως.* Nach dieser Erklärung ist es kein Widerspruch, wenn man H. II 63 liest: *οὐ μόνον οὐχ ὁδηγοῦσιν αἱ αἰσθήσεις τὴν διάνοιαν πρὸς κατάληψιν, ἀλλὰ καὶ ἐναντιοῦνται αὐτῇ.* Führt nämlich der Widerspruch der Wahrnehmungen den Demokrit dahin, keine der widerstreitenden Aussagen, den Heraklit, selbst die widerstreitenden für wahr zu nehmen, so sieht sich die *διάνοια,* von den *αἰσθήσεις* ausgehend, dahin gedrängt, von einander abweichende, ja widerstreitende Aussagen (über das An-sich) zu thun; also ist sie nicht *καταληπτική.* Der wiederholte Rückweis auf die Tropen in dem ganzen Abschnitt, wo die Stelle sich findet (26, 45, 56, 74), bestätigt, dass wir auch hier die Grundanschauung Aenesidems vor uns haben (vgl. S. 116 [1]).

In dem entsprechenden Theile der Bücher gegen die Logiker findet sich zwar auch ein Rückweis auf die Tropen (I 345, cf. H. II 56); aber es findet sich daneben eine bemerkenswerthe Polemik des Sextus gegen Aenesidem hinsichtlich des Verhältnisses der *διάνοια* zur *αἴσθησις* (364 ff., vgl. 350, 130, oben S. 77, 108). Aenesidem liess danach, indem er die Wahrnehmung selbst der *διάνοια* zuschrieb, die letztere eben durch die Function der Wahrnehmung das *ἐναργές* erfassen, welches er definirte (*ἐναργὲς γὰρ ἀξιοῦται τυγχάνειν ὑπὸ τῶν ἐναντίων*) *τὸ ἐξ ἑαυτοῦ λαμβανόμενον καὶ μηδενὸς ἑτέρου χρῇζον εἰς παράστασιν* (ganz entsprechend II 50, 357). Ebendort wird als gemeinsame Voraussetzung ausgesprochen (366): *δεῖ γὰρ εἰς τὴν τῶν ἀφανῶν γνῶσιν ἐναργές τι παρεῖναι,* dagegen wird die *σημείωσις* von den *πάθη* der Wahrnehmung auf ein qualitativ entsprechendes *ποιοῦν* im Einklang mit aller strengeren Skepsis, in unzweifelhafter Uebereinstimmung auch mit Aenesidem (s. die Tropen) abgelehnt. Merkwürdig aber ist, dass Sextus gegen Aenesidem den Beweis antritt, dass es kein *ἐναργές* gebe, während er selbst doch an so vielen Stellen sich auf die *ἐνάργεια* ohne jedes Bedenken beruft (so noch 340). Ohne Zweifel folgt er dabei der irrigen, Aenesidem an Epikur mehr als billig an-

nähernden Vorstellung, als ob Aenesidem das *ἐναργές* oder *ἐξ αὑτοῦ ληπτόν*, d. h. das *κοινῶς πᾶσι φαινόμενον*, welches er das *ἀληθές* nannte, im Sinne eines durch die Sinne an sich selbst erfasslichen Seins verstanden habe, während wir nach allem früher Entwickelten (und noch besonders nach L. II 368 *τῶν φαινομένων αὐτὸ μόνον παριστάντων ὅτι φαίνεται*, wodurch das *μηδενὸς ἑτέρου χρῇζον εἰς παράστασιν* an unserer Stelle seine gehörige Determination erhält) die Behauptung des *ἐναργές* nur im Sinne jener allgemein skeptischen Voraussetzung verstehen können, dass das *φαινόμενον* als solches *ἀζήτητον* ist, d. h. in der eingeschränkten Bedeutung, als *φαινόμενον*, unbedingt behauptet werden muss.

Und so kann auch diese Angabe, verglichen mit den vorigen allen, die allgemeine Annahme nur bestätigen, dass Aenesidem in (unzweifelhaft bewusster) Anlehnung an Epikur die Geltung der *ἐνάργεια*, die Abhängigkeit der *διάνοια* von derselben in der Bildung der Begriffe wie in allen Schlüssen auf das den Sinnen Verborgene (nach den verschiedenen Arten der *μετάβασις* oder *σημείωσις*) sowie der Bewahrheitung solcher Schlüsse (durch *ἐπιμαρτύρησις* und *ἀπόδειξις*, d. h. *ἀναφορὰ ἐπὶ τὸ πρᾶγμα*) behauptet hat; in dem Sinne zwar, dass 1) das *ἐναργές* nur die Geltung des *φαινόμενον*, nicht des auch an sich selbst Wahren und Realen hat; dass demgemäss 2) auch die davon gebildeten Begriffe und darauf gestützten Schlüsse nur Gültigkeit haben, sofern sie im Bereiche der Phänomene bleiben (so bes. L. II 288 und 368), dass dagegen 3) allerdings auch für die Forschung über das An-sich der Dinge die allgemeine Voraussetzung gilt: es würde auf diesem Wege und allein auf diesem, wenn überhaupt, erforschlich sein.

Auf diesen Anschauungen beruht denn auch die von Aenesidem (wie wir annahmen) an dem Rationalismus des Platon und Demokrit geübte Kritik, welche uns bei S. L. II 56—62 vorliegt und welche, wie früher gezeigt worden, so ganz im epikureischen Sinne ist, dass die Hauptsätze, auf denen sie beruht, sowohl gleich hernach (63, 64) als späterhin (360, 361, 364) als epikureische wieder begegnen. Die Grundlage der Argumentation bildet jene These, welche, wie wir nachweisen konnten, aus einem Dictum des Demokrit zwar herstammt, aber von der

epikureischen Schule nicht bloss angeeignet, sondern, wie es scheint, auch schon gegen Demokrit gewendet worden ist: die *νόησις* empfange von der Erscheinung der Sinne ihre Beglaubigung und entziehe daher, wofern sie die Erscheinungen aufhebe, damit sich selbst den Boden der Begründung. Man beachte, dass diese gegen Demokrit und Platon gerichtete Beweisführung bei Sextus sich anschliesst an die Widerlegung der These, dass alle Vorstellungen falsch seien (55); dies weist zurück auf L. I 398, wo eben diese These des Xeniades[1]) zugleich mit der entgegengesetzten des Protagoras, dass alle Vorstellungen wahr seien (389), und zwar mit derselben Waffe der *περιτροπή* geschlagen wird, welche gegen den Letzteren Demokrit und Platon gebraucht hatten. Die Methode ist unverkennbar: gegen die dogmatische Voraussetzung, dass entweder alle Vorstellungen wahr oder alle falsch seien, werden Demokrit und Platon ins Feld geführt, gegen den Rationalismus dieser der Sensualismus Epikurs; dieser wiederum wird aus seinen eigensten Voraussetzungen gleich darauf widerlegt, und das Umkehren des Spiesses so lange fortgesetzt, bis jede dogmatische Ansicht, immer eine durch die andere und womöglich durch ihre eigenen ersten Annahmen, vernichtet ist und nichts als die *ἐποχή* übrig bleibt. Allein jene allgemeine Voraussetzung, welche die Skepsis mit dem Sensualismus Epikurs theilt: dass die *νόησις* von den Phänomenen ihrer Begründung nach abhänge und sich nur an ihnen bewähren könne, bleibt dennoch aufrecht; denn sie wird nicht nur hier gegen den Rationalismus, sondern, wie schon bemerkt, auch da betont, wo Sextus (oder Aenesidem) sich anschickt den epikureischen Sensualismus selbst zu vernichten, L. II 356.

Um so merkwürdiger ist, dass eben diese gegen Demetrios gerichtete Kritik des Sensualismus die rationalistische Kehrseite des skeptischen Grundgedankens, wie wir sahen, nicht minder deutlich und entschieden hervortreten lässt. Man kann diese Beweisführung gar nicht verstehen ausser unter zwei Voraussetzungen: erstens, dass der Skeptiker mit dem Epikureer doch nur scheinbar einig ist in der Behauptung des *ἐναργές* und Allem, was daraus

1) Den Demokrit erwähnt und offenbar in ähnlichem Sinne bestritten hatte L. I 53, vgl. oben S. 55 und 182[1].

fliesst. Nämlich der Epikureer glaubt in der ἐνάργεια die Sache selbst vorzustellen, während der Skeptiker es nirgend schärfer als eben hier ausspricht: die Phänomene garantiren weiter nichts als dass sie erscheinen (368). Und der Gegensatz wird vollends klar, wenn es sonst zwar hiess, die φαντασία sei ἀζήτητος, hier aber (359, ebenso 64—66) das φαινόμενον das ζητούμενον ist. Nämlich τὰ φαινόμενα ἐζήτηται εἰ ὑπόκειται (357, so 354, cf. 184, desgl. 365). In diesem Sinne, als auch in Wirklichkeit so vorhanden, wie sie erscheinen, findet der Skeptiker es unmöglich die Phänomene zu behaupten; er findet freilich auch unmöglich sie (etwa im Sinne des eleatischen Rationalismus) ganz und gar zu verwerfen, διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν τοῦ φαίνεσθαι πιστότερον (363), und so bleibt ihm nichts übrig als die ἐποχή. Die andere Voraussetzung ist: dass der Skeptiker ein eigenes Gesetz der Vernunft, die Sache „an sich" zu denken, bei Allem, was von der Abhängigkeit der νόησις von der αἴσθησις gesagt und noch 356 bekräftigt wurde, dennoch annimmt. Die Einschränkung der Gültigkeit der Phänomene, wodurch sich der Skeptiker vom Epikureer unterscheidet: dass sie bloss erscheinen, ist schon an sich nicht wohl anders zu verstehen als so, dass ein Vernunftgesetz vorausgesetzt wird, welches die Wahrheit einer Sache an sich entscheidet und welchem eben die Phänomene nicht gemäss befunden werden. Und dies ergeben in der That jene Sätze (362—366), welche den Kern der Argumentation enthalten. Fänden sich die Phänomene so unter sich in durchgängiger Uebereinstimmung, wie es dem Gesetz des λόγος entspricht; man könnte sie als an sich wirklich behaupten. Allein sie streiten unter sich und vernichten immer eins das andere; man kann daher weder alle miteinander behaupten des Widerstreits wegen, noch bloss die einen festhalten, weil die entgegengesetzten immer den gleichen Anspruch haben, erscheinen sie doch nicht minder als jene; noch endlich kann man sie alle verwerfen, denn überhaupt haben wir nichts Gewisseres als das Phänomen. Diesem Trilemma gegenüber bleibt dem sensualistischen Gegner denn keine Ausflucht mehr offen, als dass er das Recht der Vernunft, die Phänomene (nämlich in ihrer Realität) in Frage zu stellen, überhaupt verneint. Es ist aber, als habe gerade diese Entgegnung dem Skeptiker die rationalistische Basis,

auf der es steht, erst voll zum Bewusstsein gebracht, denn so bestimmt ist es nirgend sonst ausgesprochen und durchgeführt, dass nicht die Phänomene dem *λόγος*, vielmehr der *λόγος* den Phänomenen ihre Gültigkeit bestimme. Wie vereinigt sich dies mit dem unmittelbar vorhergehenden Satze: wir haben nichts Gewisseres als die Erscheinung (*τὸ φαίνεσθαι*)? Ich denke, sehr einfach: die fraglose Gewissheit bezieht sich einzig auf das Erscheinen (cf. 368), die Forderung der Gewährleistung durch den *λόγος* auf die Geltung des Erscheinenden als auch an sich wahr und real, wie 365 deutlich ausgesprochen ist.[1])

Nur Eines bedarf hier noch der Erläuterung; nämlich wie verhält sich der *λόγος* (364 ff.), welcher nicht von den Phänomenen in seiner Gültigkeit abhängen, sondern ihnen die ihrige bestimmen soll, zu der *νόησις*, von der es noch 356 hiess, sie habe *τὴν ἀρχὴν καὶ πηγὴν τῆς βεβαιώσεως ἐξ αἰσθήσεως*? Es ist klar, dass wenigstens hier die Gegensatzpaare *αἴσθησις* — *νόησις* und *φαινόμενον* — *νοούμενον* sich nicht decken können. Und wirklich werden 367 *αἰσθητά* und *νοητά* unter dem gemeinsamen Oberbegriff *φαινόμενον* zusammengefasst; von beiden wird gesagt, dass sie sowohl je unter sich als wechselseitig miteinander uneins sind und deshalb nicht als wahr behauptet werden können, und den „Phänomenen" in diesem umfassenden Sinne wird sodann als letzte Instanz alles Beweises der Realität der *λόγος* gegen-

1) Diese skeptische Argumentation kann sogar zu einer indirecten Bestätigung meiner Auffassung Demokrits dienen. Auch ihm galten, wie ich annehme, die Phänomene insoweit unbedingt als πιστά, als sie erscheinen; daher an den λόγος die Forderung ergeht, die Phänomene zu erklären; dagegen sind die Phänomene ihm nicht „wahr" an sich selbst, sofern sie jene Einstimmigkeit nicht zeigen, welche der λόγος als ein Gesetz der Wahrheit vorschreibt. Die Uebereinstimmung dieser Vorstellung mit den Sätzen unseres Skeptikers ist in der That eine vollständige; er lehrt 1) wir haben nichts Gewisseres (πιστότερον) als das Erscheinen (364); 2) die Phänomene aber garantiren nur eben dies, dass sie erscheinen (ὅτι φαίνεται 368); dagegen 3) über ihre Realität entscheidet der λόγος (364); und seine Entscheidung fällt dahin aus, dass sie um ihres Widerstreits willen nicht als wahr zu behaupten sind (363). Dass der Skeptiker, gerade wo er den dritten Satz aufstellt, durch den Gebrauch des Ausdrucks κρατύνειν (τὰ φαινόμενα ἐκ τοῦ λόγου κρατύνεται, so L. I 136 κρατυντήρια, τὸ κράτος τῆς πίστεως ἀναθεῖναι) an Demokrit erinnere, ist schon S. 192[2] angemerkt worden.

übergestellt. Um so klarer wird, dass es der Vernunftbegriff oder das Vernunftgesetz des an sich Wahren und Realen ist, was dem Skeptiker vor Augen steht: jenes Gesetz der logischen Uebereinstimmung, welchem die Phänomene, gleichviel ob *αἰσθητά* oder *νοητά*, nicht gemäss sind, und welchem sie doch gemäss sein müssten, um die Wahrheit zu besitzen, welche der Dogmatiker ihnen zuschreibt. Eben in Beziehung auf dieses Gesetz sind „Phänomene" nicht bloss die Data der Sinne, sondern nicht minder Alles, was auf Grund derselben und in beständiger Anlehnung an sie theoretisch erdacht werden mag als das Verborgene, was der Sinneserscheinung an sich zu Grunde liegt. Diese *νόησις* kann freilich von der *αἴσθησις* allein ausgehen und könnte allein durch die Einstimmigkeit mit ihr sich bewähren; sie enthält aber nicht das Vernunftgesetz, sondern unterliegt ihm ebensosehr wie die Sinneswahrnehmung und muss sich von ihm ihre Geltung der Wahrheit bestimmen lassen. Gerade in dieser Unterscheidung des *λόγος* von der *νόησις* gibt sich aufs unwidersprechlichste der von uns behauptete strenge Sinn des Rationalen in der Skepsis Aenesidems zu erkennen. Auch seine Unterscheidungslehre der Akademie gegenüber (H. I 226): dass nach ihm die *κατάληψις* nicht an sich ausgeschlossen sei, wird man gewiss hiernach verstehen dürfen: der Begriff (die Norm) des an sich Wahren bleibt ihm in ihrer Gültigkeit unerschüttert, obwohl er diesen Begriff mit keiner wirklichen Erkenntniss zu realisiren vermag. Damit ist das bedingte Recht des Rationalismus wie des Sensualismus anerkannt, während das unbedingte Recht, welches jedes der beiden Principien für sich beansprucht, eben ihrer wechselseitigen Einschränkung wegen nicht zugestanden ist.

Wir haben in dieser Argumentation einen der zum Glück nicht so ganz seltenen Fälle vor uns, dass eine vielleicht unvollständig und ohne directe äussere Beglaubigung ihrer Herkunft überlieferte philosophische Erörterung ihren geschichtlichen Ursprung durch die Energie beweist, mit der sie einen an sich bedeutenden Gedanken zum Ausdruck bringt. Diesen Gang des Beweises kann ein Sextus nicht erfunden oder in irgendetwas Wesentlichem verfälscht haben; die Verfälschung wäre Verbesserung gewesen in diesem Falle, die wir bei aller sonstigen Schätzung dem Manne nicht zutrauen dürfen, der sein mangelndes

Verständniss in der Wiedergabe älterer skeptischer Argumente so oft durch die Arglosigkeit beweist, mit der er das Bedeutendste und das Schwächste, selbst Unvereinbares nach einer peinlich festgehaltenen, jedoch ganz äusserlichen Ordnung mehr aneinanderreiht als organisch verbindet.[1]) Man könnte den ganzen Sextus lesen ohne dieses wichtige Bruchstück der Polemik Aenesidems gegen Demetrios und würde nicht zu völliger Klarheit darüber gelangen, dass die „Erscheinung" dem Skeptiker als Erscheinung nur charakterisirt ist in Beziehung auf das Vernunftgesetz, dem aller Begriff vom An-sich unterliegt; dass seine Behauptung des *φαινόμενον* als *φαινόμενον* im bestimmtesten Unterschied vom Ansichsein zum Grunde hat das Festhalten am eleatischen *λόγος*, nicht im dogmatischen Sinne einer Erkenntniss des An-sich, aber doch im negativ-kritischen, d. h. skeptischen der Einschränkung der Gültigkeit alles Wahrgenommenen und Gedachten auf die Geltung des bloss Erscheinenden.

Damit wäre denn zugleich jene Einheit der Consequenz erreicht, welche uns zur Probe dienen sollte auf die Richtigkeit unserer zunächst nur auf äussere Indicien gestützten Reconstruction der Skepsis Aenesidems. Wer die Forderung einer solchen Consequenz nicht stellen zu sollen meint, mag sich mit den Thatsachen freilich auf leichtere Art abfinden; wer sie besser erfüllt, wer das Ganze der Ansichten Aenesidems einfacher als so, doch ohne von dem energischen Sinn seiner bezeichnendsten Sätze Etwas zu opfern oder Fremdes hineinzutragen, in einem möglichen systematischen Zusammenhange darstellt, dem gebe ich meine Reconstruction willig preis. Möchte sie wenigstens dem Tadel nicht begegnen, dass sie wieder eine von jenen „Constructionen" darstelle, in denen ich Anmassung und Willkür, Verachtung der geschichtlichen Thatsache und der gesunden Grundsätze philologischer Untersuchung schon sonst bewiesen haben soll. Die Geschichte ist nicht die Ueberlieferung; über das Ueberlieferte hinaus, sogar vom Ueberlieferten abgehen, heisst nicht die Geschichte verdrehen; es heisst manchmal auch, aus dem, was, wie es überliefert ist, nicht Geschichte sein kann,

---

1) „Er lebte in einem Zeitalter, welches den Nachlass seiner Vorzeit nicht zu benutzen wusste", urtheilt mit Recht schon Herbart, Einl. § 18.

Geschichte herstellen. Denn Geschichte bedeutet, denke ich, den Zusammenhang des Geschehenen; und zumal, wo es um Geschichte des philosophischen, des wissenschaftlichen Denkens zu thun ist, da wollen die Zusammenhänge nicht abgelesen, sie wollen mit gedanklicher Strenge begriffen, wollen im redlichen Sinne des Worts „construirt" sein. Dieser Grundsatz, wiederhole ich, bleibt unerschüttert; über die Anwendung, wo sie verfehlt sein sollte, lasse ich mich belehren.

Kritischer Anhang.

Erst nachdem mein Manuscript der Druckerei übergeben war, gelangte der dritte Theil von R. Hirzels mehrcitirten „Untersuchungen“ in meine Hände, der im ersten, auf Ursprung und Entwickelung der pyrrhoneischen wie akademischen Skepsis bezüglichen Abschnitt sowie im ersten Excurs eine Reihe der von mir behandelten Fragen ebenfalls berührt, auch meine frühere, hier in neuer Gestalt erscheinende Abhandlung über Aenesidem in einigen nachträglichen Noten berücksichtigt. Ich habe mit Absicht Nichts in meinem Text mit Bezug auf Hirzel geändert, nur einige Verweisungen hinzugefügt und die Erörterung unserer Differenzen für diese Stelle aufgespart.

1. Ursprung der pyrrhoneischen Skepsis.

Hirzel sucht zu beweisen, dass die Skepsis Pyrrhons hauptsächlich aus dem Demokritismus hervorgegangen sei. Einen bedeutenden Einfluss Demokrits nahmen auch wir an, s. o. 159. Die äusseren Zeugnisse, welche die Annahme stützen, sind unanfechtbar, aber natürlich längst beachtet. Timons Urtheil über Eukleides und die übrigen Sokratiker (D. L. II 107) schliesst eine Berücksichtigung der Argumente des Diodoros Kronos, wie ich sie (a. a. O.) angenommen habe, übrigens nicht aus. Zwar behauptet Hz., ja seine Annahme der Abstammung der Skepsis von Demokrit scheint sich wesentlich darauf zu stützen, dass von dialektischen Argumentationen ähnlich denen des Diodor bei den ersten Skeptikern nichts zu finden sei. Allein erstlich würde es sich noch fragen, ob nicht das genaue Eingehen des Sextus auf dialektische Argumente eines Philosophen so alter Zeit wie Diodor mit überwiegender Wahrscheinlichkeit auf die jenem zeitlich

nächststehende d. h. auf die älteste Periode der Skepsis zurückzuführen sei. Sodann aber sind wir auf unsichere Muthmassung in der That nicht allein angewiesen; wir haben einen directen Anhalt in der Angabe des Sextus Ph. II 197 über ein dialektisches Argument Timons, welches mit den alteleatischen, von Diodor bloss erneuerten Erörterungen über Raum, Zeit, Bewegung, die auf das Problem des Stetigen eigentlich allesammt hinauslaufen, einen unverkennbaren sachlichen Zusammenhang hat; und noch einen wenigstens indirecten in der Anführung aus Timons Schrift gegen die Physiker, S. adv. geom. 2, wonach derselbe die Berechtigung der Hypothese in Wissenschaften allgemein bestritt. Da diese Bemerkung eine Erörterung über die Elemente der Geometrie einleitet, welche wieder auf das Problem des Stetigen zurückführt (von § 19 ab; vgl. Ph. I 367 sqq.), so lassen sich beide Zeugnisse leicht combiniren und geben in ihrer Verbindung eine noch deutlichere Vorstellung als jedes für sich von dem entschieden dialektischen Verfahren, dessen sich Timon in der Bekämpfung der Physiker (ganz wie noch sein jüngster Nachfolger, der gerade hier so viel Scharfsinniges bringt, was schwerlich aus seinem Kopfe stammt) bedient haben muss. Hirzel hätte diese Zeugnisse nicht mit Stillschweigen übergehen, er hätte auch die Berufung der Skeptiker bei S. L. II 327 auf Demokrit für die Bestreitung der ἀπόδειξις beachten dürfen, worüber ich meine Ansicht schon ausgesprochen habe. Ein etwas wunderliches Argument gegen ein dialektisches Verfahren der ältesten Skeptiker ist, dass die zehn Tropen davon nichts enthalten; als ob, was in den Tropen des Aenesidem sich findet, nothwendig der ältesten Skepsis angehört hätte, oder gar, was sich nicht darin findet, darum nicht altskeptisch sein könnte. Schon was eben von Timon angeführt wurde, reicht hin, diese Annahme zu widerlegen; es fehlt aber auch sonst an jedem Anhalt für die Voraussetzung, dass Aenesidem beabsichtigt habe, in den Tropen die Summe der Lehren Pyrrhons und Timons auszusprechen. Noch weniger überzeugt Hirzel, wenn er (S. 6 [1]) behauptet, dass Agrippa, der Erfinder der fünf Tropen, zuerst die Bestreitung desjenigen Dogmatismus, der auf dem λόγος fusst, in die pyrrhoneische Skepsis eingeführt habe, während alle Früheren sich begnügt hätten, bloss den sensualistischen Dogmatismus anzugreifen.

Der Vers des Timon, D. L. IX 114, in welchem Sinne und Verstand die beiden spitzbübischen Vögel sind (s. Hz. S. 41), beweist wenigstens soviel, dass schon er gegen beide angebliche Zeugen der Wahrheit sein Misstrauen geäussert hat. Und seine parodische Darstellung des Philosophenkrieges lässt doch die Häupter aller Richtungen einschliesslich der von Sokrates ausgegangenen dialektischen auftreten. Ganz unzweideutig aber betrifft Aenesidems Zweifel nach allen Berichten *αἰσθητά* und *νοητά* (*φαινόμενα* und *νοούμενα*) gleichermassen. Und wenn im Einklang mit ihm (D. L. IX 78) Sextus (H. I 8) die *σκεπτικὴ δύναμις* erklärt als *ἀντιθετικὴ φαινομένων τε καὶ νοουμένων*, nachdem er eben gesagt, dass die Skeptiker sich nach Pyrrhon nennen, weil er der kräftigste und zugleich angesehenste Vertreter der Skepsis gewesen, so hält es schwer zu glauben, dass gerade auf ihn die Definition in einem so wesentlichen Punkte nicht zutreffen sollte. Hätten aber auch wirklich die ersten Skeptiker die Verlässlichkeit der Sinne als das allein denkbare Fundament der Philosophie angesehen, sodass sie hätten glauben können, durch Erschütterung dieser Grundlage die Philosophie überhaupt ins Wanken zu bringen (was nach Sokrates-Platon doch wohl nicht mehr gut möglich war), so würden sie nach dem früher Erörterten gerade darin am wenigsten Nachfolger Demokrits gewesen sein.

Was das *οὐ μᾶλλον* betrifft, so ist eine Uebereinstimmung zwischen Demokrit und der Skepsis ja unbestritten; indessen die Uebereinstimmung ist viel genauer zwischen der Skepsis und Protagoras, an den ebenfalls Demokrit, nicht ohne eine erhebliche Modification, die ihn aber ebensosehr von der Skepsis trennt, angeknüpft hat; sodass gerade diese Uebereinstimmung für einen engeren Anschluss der Skepsis an Demokrit nichts beweist. Der Unterschied der Bedeutung des *οὐ μᾶλλον* bei Demokrit und den Skeptikern, den Sextus H. I 213 und L. I 135 sqq. richtig erkennt, konnte einem Pyrrhon und Timon schwerlich verborgen sein; es ist nämlich nicht ganz leicht ihn zu übersehen, wenn man nicht, wie Kolotes bei Plutarch, durch Tendenz offenbar verblendet ist. Gut hebt dagegen Hirzel die Erinnerung an Demokrit in der bei den Skeptikern wiederkehrenden Gegenüberstellung *νόμῳ* — *ἀληθείᾳ* (Demokrit: *νόμῳ* — *ἐτεῇ*) hervor;

obgleich man gestehen muss, dass die Entgegensetzung *φύσει — νόμῳ* (so ist wohl mit Hirzel S. Eth. 140 für *νόῳ* zu lesen) ebensowohl und zwar ursprünglicher den Sophisten gehört, von denen sie die Skeptiker so gut wie von Demokrit übernommen haben könnten. Die Angabe des Cicero (Ac. post. 44), auf welche Hirzel (14 2) sich stützt, scheint mir übrigens ein deutlicher Beweis dafür zu sein, dass hauptsächlich die skeptische Akademie (Arkesilaos) es war, welche die älteren Philosophen beinahe alle zu Skeptikern zu machen bemüht war; vgl. Plut. adv. Col. c. 26. Schwerlich sind sie darin dem Timon gefolgt, der unter den früheren Philosophen allenfalls den Protagoras gelten lässt, dem die Skepsis in der That nahe steht; der den Xenophanes zwar bewundert, aber nicht verschweigt, dass auch er im Dogmatismus zuletzt befangen geblieben sei. Und wenn die sextische Auffassung Demokrits, welche denselben durchaus und mit Recht als Dogmatiker und zwar rationalistischen Dogmatiker betrachtet, nach unserer Annahme auf Aenesidem zurückgeht, so werden wir auf eine ähnliche Stellung Timons zu diesem Philosophen, mag er denselben sonst noch so hoch geschätzt haben, ziemlich sicher zurückschliessen dürfen. Dass Diogenes, wo er über die pyrrhoneischen Lehren berichtet, fast alle alten Philosophen als Skeptiker erscheinen lässt, darf nicht verwundern; er folgt entweder dem Phavorin oder gar einem noch jüngeren Autor; von Phavorin wissen wir aber, dass er einen wesentlichen Unterschied der akademischen und pyrrhoneischen Skepsis nicht anerkannte; Galen *περὶ ἀρίστης διδασκαλίας* legt auf diesen Unterschied ebenfalls kein Gewicht, und diese Auffassung scheint ausserhalb der Schule in jener Zeit die herrschende gewesen zu sein. Uebrigens erinnert Diogenes direct an Arkesilaos (nach Cicero), wenn er selbst Empedokles zum Skeptiker machen will; auf akademischen Ursprung lässt ebenfalls die Behauptung schliessen, dass Platon nur *τὸν εἰκότα λόγον* gesucht habe (IX 72).

Timons Titel *Ἰνδαλμοί* muss nicht eine Hindeutung auf Demokrit darum enthalten, weil dieser, wie es scheint, das seltene Wort auch gebraucht hat. Dass *ἰνδαλμοί* bei dem Skeptiker einfach für *φαντασίαι* stehen kann, beweist der Gebrauch von *ἰνδάλλεσθαι* bei Sextus; dagegen ist das Wort bei Demokrit offenbar nur andere Bezeichnung für seine *εἴδωλα* (so S. Ph. I 45

ἰνδάλλεσθαι mit Bezug auf die *εἴδωλα* Epikurs); dass aber Timon die demokriteischen *εἴδωλα* angenommen haben sollte, ist nicht glaublich.

Ueber den Ursprung der ethischen Ansicht der alten Skepsis aus Demokrit theile ich die Ueberzeugung Hirzels; Timons *νηνεμίη* oder *γαλήνη* (Hz. 59 1) weist noch bestimmter als die *ἀταραξία* auf Demokrit zurück. Dagegen vermag ich nicht zu glauben, dass Demokrit die Skepsis der Sophisten hinsichtlich der ethischen Begriffe getheilt haben sollte. Hebt er das Conventionelle in Gesetzen und Bräuchen hervor, so darf man mit Recht schliessen, dass er nicht in Gesetzen und Bräuchen das wahrhaft Gute fand, aber nicht, dass er ein wahrhaft Gutes überhaupt nicht gelten liess. Gerade aus Hirzels früheren Feststellungen über Demokrits Ethik habe ich die Vorstellung gewonnen, dass derselbe ebenso in der Ethik ein wahres und scheinbares Gute wie in der Theorie ein *ἐτεῇ* und *νόμῳ ὄν* unterschieden haben müsse.

2. Ursprung der akademischen Skepsis.

Hirzel ist bestrebt den Zusammenhang zwischen Arkesilaos und dem Pyrrhonismus zu lockern; ich zweifle ob mit Glück, denn zu einhellig behaupten alle alten Zeugen seinen Einklang mit demselben. Timons *ὄπισθεν Πύῤῥων* scheint zu besagen, dass Arkesilaos den Pyrrhonismus nur nicht offen bekannt habe; Euseb. XIV, 6, 6 *λεχθεὶς οὖν [ἂν] αἰτίᾳ τῶν Πυῤῥωνείων Πυῤῥώνειος* kann nur heissen: er wollte nicht Pyrrhoneer heissen, durch Schuld der Pyrrhoneer aber war es herausgekommen, dass er es in der That sei. Das lautet wieder, als habe er die pyrrhoneischen Lehren sich angeeignet, ohne ihren Ursprung zu verrathen. Will man aber diesen Behauptungen als tendenziösen Erfindungen oder Uebertreibungen keinen Glauben schenken, so ist die Angabe des Sextus H. I 232 zuverlässiger, weil ihr Autor (Aenesidem) bemüht ist die akademische Skepsis als die unechte von der echten pyrrhoneischen zu sondern, von Arkesilaos jedoch wider Willen bekennen muss, dass er sich eigentlich in nichts Wesentlichem von den Pyrrhoneern unterscheide, übrigens nicht unterlässt auch, was sich dagegen anführen liesse, wenn auch zweifelnd zu referiren (233 *πλὴν εἰ μὴ λέγοι τις* . . . 234 *εἰ*

δὲ δεῖ καὶ τοῖς περὶ αὐτοῦ λεγομένοις πιστεύειν). Hirzel selbst hat einen bedeutenden Einfluss des Pyrrhonismus gewiss nicht leugnen wollen; er sucht nur daneben Raum zu gewinnen für die Annahme anderer Einwirkungen. Arkesilaos sei „mehr dialektisch" vorgegangen, indem er seine Angriffe vornehmlich gegen die καταληπτικὴ φαντασία der Stoiker gerichtet habe. Ich kann gerade das nicht sonderlich dialektisch finden, nehme übrigens gern an, dass Arkesilaos in der Bestreitung der stoischen Erkenntnisslehre auf eigenen Füssen stand. Dass Arkesilaos durch Diodoros Kronos beeinflusst worden sei, bezeugt Timon; der Umstand übrigens, dass dieser den akademischen Nebenbuhler zugleich als heimlichen Anhänger Pyrrhons und Diodors denuncirt, spricht eher für als gegen die Annahme eines gewissen Anschlusses der Pyrrhoneer selbst an Diodor; ich meine natürlich nicht, dass sie dessen Argumente gegen die Bewegung ohne Kritik übernommen hätten, sondern dass sie dieselben ähnlich wie Sextus mit bedingter Zustimmung, zugleich berichtigend, für die Skepsis verwertheten.

Dass Arkesilaos, indem er die Skepsis innerhalb der Akademie vertrat, der Meinung gewesen sei, von Platon nur auf Sokrates zurückzugehen (wie Hirzel 36 2 nach D. L. IV 28 annimmt), ist wohl glaublich. Uebrigens hätte wohl die Frage genauer erwogen werden sollen, was etwa aus Plutarchs Schrift gegen Kolotes für die Beurtheilung der Skepsis der mittleren Akademie zu gewinnen ist. Dass Plutarch einem ziemlich alten, ich meine dem Kolotes zeitlich nicht zu fernstehenden akademischen Autor folgt, kann doch kaum zweifelhaft sein und wird bestätigt durch die vielen vortrefflichen historischen Angaben und Urtheile über die ältere griechische Philosophie, welche Plutarch schwerlich eigenem Studium verdankt.

3. Entwickelung der pyrrhoneischen Skepsis.

Den Verdacht, dass Numenios D. L. IX 69 kein Anderer als der bekannte Neupythagoreer sei, der nur durch Irrthum, sei es des Diogenes oder, wie Hirzel vorzieht, eines Interpolators ebendort 102 unter die Pyrrhoneer gerathen sei, hatte ich gefasst, bevor ich ihn bei Hirzel ausgesprochen fand. Uebrigens ist wohl an der letzteren Stelle οἷς ἀντιλέγοντες nicht auf die vorher ge-

nannten Darsteller der pyrrhoneischen Lehren, sondern allgemein auf die Skeptiker zu beziehen, deren Ansichten zuvor entwickelt worden sind, wie 102 in. *αὐτῶν*. Was dazwischen steht, ist in Parenthese zu denken. Vielleicht auch darf man *οἱ συνήθεις αὐτοῦ* auf die beiden zunächst Genannten, Timon und Aenesidem, allein beziehen, so dass *συνήθεις* ungenau (wie öfters *γνώριμος*) für Parteigenossen, die nicht gerade Zeitgenossen sein mussten, gesagt wäre und Numenios sowohl als Nausiphanes nicht als Pyrrhoneer, sondern bloss als Berichterstatter über pyrrhoneische Lehren angeführt sein würden; auch Nausiphanes ist nicht Pyrrhoneer, wie Hirzel richtig erinnert.

Den auffälligen Widerspruch, dass Pyrrhon nach Versen Timons (Sext. Eth. 20) das Wort der Wahrheit als zuverlässige Richtschnur zu besitzen behauptete, wonach er entscheiden wollte, *ὡς ἡ τοῦ θείου τε φύσις καὶ τἀγαθοῦ αἰεί* (erg. *ἔχει*, wodurch die mühsame Deutung des *ὡς*, welche Hirzel 57 f. versucht, überflüssig wird), während anderwärts Timon ein *φύσει ἀγαθόν* und *κακόν* ausdrücklich leugnet (140), hat auch Hirzel nicht in befriedigender Weise aufzulösen vermocht. Sextus überzeugt nicht, wenn er, selbst unsicher, wie der Zusatz *καθάπερ ὁ Τ. ἔοικε δηλοῦν* beweist, jene Verse zum Belege dafür anführt, dass Pyrrhon und die Seinen ein *ἀγαθόν* und *κακόν* nur *κατὰ τὸ φαινόμενον* behauptet hätten (weil es nämlich im ersten Vers heisst *ὥς μοι καταφαίνεται εἶναι*). Hirzels Deutung auf eine bloss praktische *ἀλήθεια*, die ich sonst gerne annähme, da sie meine auch von Hirzel getheilte Auffassung des *ἀληθές* bei Aenesidem stützen würde, scheint mir doch dem Wortlaut der timonischen Verse einigermassen Gewalt anzuthun; zu bestimmt wird von *ἀλήθεια* und *ὀρθὸς κανών*, von der *φύσις* des Guten und Göttlichen darin geredet. Sollte etwa selbst Timon noch unbefangen geglaubt haben, wenigstens das Negative, die Zurückhaltung des Urtheils über das An-sich der Dinge in der Theorie und in der Praxis die Freiheit von den Stürmen des Gemüths, seine *γαλήνη*, als das an sich Wahre und Richtige und nicht bloss als praktisch annehmbaren Ersatz dafür behaupten zu dürfen, welchen Dogmatismus der Negation erst, um den naheliegenden und gewiss bald erhobenen Einwänden der Dogmatiker (D. L. IX 102) zu begegnen, die Nachfolger zur absoluten *ἐποχή*

verschärft hätten? Ich wage nicht es geradezu zu behaupten. Die Inconsequenz wäre jedenfalls keine grössere bei Timon als bei Protagoras, s. o. S. 28 f.

Wir kommen zu Aenesidem. Hz. 64 ff. vertritt die von mir und längst von Saisset vertheidigte Auffassung, dass die Stelle S. H. I 210 nach aller erlaubten Deutung die Annahme unmöglich mache, Aenesidem habe dem Heraklit nicht beigestimmt, sondern bloss über ihn berichtet und Keime der Skepsis in ihm nachweisen wollen. Bis in Einzelheiten[1]) treffen unsere Argumentationen hier zusammen, sodass zu hoffen steht, man werde den sehr am Tage liegenden Gründen, durch die wir beide auf dasselbe Ergebniss geführt worden sind, irgendeinmal Gehör geben.

Hingegen muss ich Hz. gegenüber an der Annahme von Diels festhalten, dass der Bericht über Heraklit S. L. I 129—134 aus Aenesidem geflossen ist und eben die Argumentation enthält, durch welche derselbe aus Heraklit den Satz herausdeutete, den er (S. L. II 9) „nach Heraklit" behauptet hat: das *κοινῶς πᾶσι φαινόμενον* sei wahr. Hz. schlägt die Thatsache der nicht bloss inhaltlichen, sondern zum Theil bis auf die Ausdrücke sich erstreckenden Uebereinstimmung der dem Aenesidem „nach Heraklit" zugeschriebenen Sätze mit diesem Bericht (s. o. 77, 108) doch zu gering an, wenn er das Gewicht derselben durch solche bloss „nicht ausgeschlossene" Möglichkeiten, wie dass auch schon irgendein Stoiker als Urstoff des Heraklit die Luft behauptet haben könnte (71), aufzuwiegen meint. Namentlich S. L. I 349 (wo natürlich die beiden Angaben über Aenesidem auf *Αἰ. κ. Ἡ.* zu beziehen sind, obwohl der Zusatz nur das erste Mal dabeisteht) stimmt zu auffällig mit dem Heraklitbericht (130) überein, als dass man den angenommenen Zusammenhang bestreiten dürfte. Durch diese Stelle, wonach Aenesidem *διάνοια* und *αἴσθησις* beinahe identificirt hat (364 ff. wird eben diese Ansicht bestritten), wird auch Hirzels Skrupel gehoben, dass der Bericht den *λόγος*, nicht die *αἴσθησις* zum Kriterium mache. Sinneswahrnehmung

1) Hz. S. 66 „Von einem Missverständniss auf Seiten des Sextus kann hier nicht die Rede sein: wollen wir ihn daher nicht auch zum Lügner machen, so müssen wir glauben, was er Aenesidem sagen lässt." Vgl. oben S. 84, Rh. M. XXXVIII 46; Hz. 69[1], oben 79[1], Rh. M. 42[1].

und ihre auf dem Einklang mit der gemeinen Vernunft beruhende Wahrheit ist ja nach eben dieser Darstellung ein unmittelbarer Ausfluss der Allvernunft, die bei uns, wenn wir bei Bewusstsein sind, nur beherbergt ist; so zeugt der *κοινὸς καὶ θεῖος λόγος* für die Wahrheit eben der Wahrnehmungen, deren Uebereinstimmung aus ihrer Abkunft von ihm als dem gemeinsamen Herd des Bewusstseins sich erklärt; demnach ist ganz wie bei Aenesidem die Wahrnehmung eigentlich eine Function der *διάνοια* selbst, welche nicht ursprünglich uns einwohnt, sondern von aussen in uns hineinkommt. Uebrigens wäre die beständige Ausdrucksweise des Sextus: Aenesidem lehrt „nach Heraklit“ so und so, noch weit auffälliger, als sie es ohnehin ist, wenn sie nicht auf eben jene Darstellung der herakliteischen Lehren zurückwiese, die aus dem der *ἀντίῤῥησις* vorangeschickten historischen Bericht als bekannt vorausgesetzt werden durfte. Kommt nun noch hinzu, dass Aenesidem einmal (Ph. II 233) ausdrücklich als Ausleger und nicht bloss Anhänger des Heraklit — geradezu als „Herakliteer“ 230, cf. 216 — erwähnt wird, so erhält der Schluss ein Gewicht der Wahrscheinlichkeit, welches nur durch sehr starke Gegengründe aufgewogen werden könnte.

Es liegt nun aber auch gar kein zwingender Anlass vor, an eine andere Abstammung des Berichtes zu denken. Hirzel freilich will den ganzen Abschnitt (L. I 89—141) über das Kriterium der alten Physiker einem einzigen und zwar dogmatischen Autor deswegen zuschreiben, weil darin der Nachweis geführt wird, dass alle „Physiker“ (d. h. vorsokratischen Philosophen) in irgendeiner Gestalt den *λόγος* mit Uebergehung oder ausdrücklicher Verwerfung der Sinneswahrnehmung zum Kriterium gemacht hätten; der Nachweis einer solchen Einhelligkeit unter einer Reihe dogmatischer Philosophen spreche nämlich gegen einen skeptischen Autor, dem vielmehr daran habe liegen müssen, die Gegensätze ihrer Ansichten hervorzukehren. Indessen der Skeptiker, der ausdrücklich in dieser Absicht (46, 261) den g a n z e n Bericht über das Kriterium der alten Philosophen vorträgt, hat in jener partiellen Uebereinstimmung eines Theiles derselben, neben der auch erhebliche Differenzen verzeichnet werden, mit Recht nichts für seine Absicht Bedenkliches gefunden; folgen doch die anderen Theorien, die entweder Beides miteinander, *λόγος* und *αἴσθησις*,

oder allein die Letztere als Kriterium annahmen, bald hernach. Und durch die ganze sextische Kritik der dogmatischen Lehren hindurch werden die Gegensätze derselben im Ganzen auf ähnliche Weise wie in diesem Bericht, wiewohl mit mehrfachen Abweichungen in Einzelheiten, festgehalten. So ist namentlich die Auffassung, welche Hz. besonders auffällig erschien, wonach selbst Demokrit zu den Anhängern des λόγος gerechnet wird, der ganzen bei Sextus vorliegenden, mit Wahrscheinlichkeit auf Aenesidem zurückzuführenden skeptischen Kritik dieses Philosophen consequent zu Grunde gelegt. Schwerlich hat Sextus diese auch für seine Bestreitung Epikurs wichtige historische Ansicht (welche auch in den Hypotyposen, da gerade, wo die Skepsis von der Akademie ausdrücklich unterschieden wird, festgehalten ist) dem Akademiker, der ihm für den schlimmsten Dogmatiker gilt, nämlich dem Antiochos entlehnt. Zufällig schliesst sich der Bericht über Demokrit an den über Heraklit unmittelbar an und trennt ihn von der auch nach meiner Annahme (oben S. 69 1) aus Antiochos geflossenen Darstellung der akademischen Lehren. Was ferner den Bericht über Epikur betrifft, so brauche ich dem, was noch im letzten Aufsatz entwickelt worden, wohl Nichts hinzuzufügen: dieser Bericht liegt nämlich der sextischen Kritik des Epikureismus, von der gezeigt wurde, dass sie unmöglich von einem skeptischen Akademiker, geschweige von Antiochos herrühren kann, durchaus zu Grunde. Sodann die doppelten Berichte über Empedokles und Xenophanes sprechen doch sehr entschieden für Benutzung mehrerer Quellen. Bei dem ersten Referat über Empedokles wird man wegen der zweimaligen ziemlich weithergeholten Beziehung auf Platons Timaeos (116, 119) am natürlichsten an Posidons Timaeos-Commentar denken, der 93 bei Gelegenheit der Pythagoreer citirt wird. Dass Posidon von Antiochos, Antiochos erst von Sextus benutzt worden sei, ist mindestens unerweislich. Dass das Urtheil über Xenophanes (49—52), welches diesen Philosophen wesentlich zum Skeptiker macht, mit Hyp. I 224 sq. vereinbar ist und dem Aenesidem ganz wohl zugeschrieben werden könnte, räumt Hz. 78 f. selber ein; und wenn derselbe im Excurs 523 dann doch mehr akademische als pyrrhoneische Skepsis darin finden will, so ist zu erinnern, dass die Anwendung des xenophaneischen Ausspruchs auf ζήτησις 52 ex. (vgl. L. II 325 sq.,

oben 95 1) vielmehr echt pyrrhoneisch ist. Die Bemerkungen über Xenophanes in den Hypotyposen gehören übrigens nicht nothwendig Aenesidem an, in dessen Beweis des Unterschieds der akademischen und skeptischen Philosophie sie eingeflochten sind; Sextus hat den Timon, auf den jene Bemerkungen Bezug nehmen und den sie zu reproduciren scheinen, gewiss auch selbst gelesen. Nach Allem wird man die Angaben über Xenophanes, über Xeniades (s. o. 55, 182), warum nicht auch über Anacharsis und Gorgias (L. I 49—59, 65—87, vgl. oben S. 54 f. und 95 1) demselben skeptischen Autor, Aenesidem, unbedenklich zuschreiben dürfen, dem der Bericht über Protagoras (60—64), wie mir scheint, sicher angehört (s. o. 55 ff., 86). Denselben Autor glaube ich mit voller Sicherheit annehmen zu dürfen für die Darstellung der herakliteischen, mit überwiegender Wahrscheinlichkeit für die der demokriteischen und epikureischen Lehren; Antiochos namentlich nach Hirzels neuen Argumenten (Exc. I) sicher für die Geschichte der Akademie von Platon herab, etwa auch für die kyrenaischen (Hz. II 667) und peripatetischen Lehren (III Exc.); Posidon mit zulänglichem Grunde nur für die bezeichneten kürzeren Einschaltungen. Dagegen den Antiochos auch als Urheber des Berichts über die Stoa anzunehmen scheint mir bedenklich. Denn dieser Bericht geht ganz unfraglich darauf aus, die Widersprüche der Richtungen innerhalb der Stoa in der Auffassung des Kriterium bemerklich zu machen; diese Absicht lässt sich mit dem bekannten harmonistischen Bestreben des Antiochos nicht leicht vereinigen. Eine Bemerkung (252), welche die Auffassung der skeptischen Akademie der stoischen gegenüberstellt, lässt dagegen einen skeptischen Akademiker, also Kleitomachos vermuthen. Dazu stimmt die Kritik eben dieser stoischen Lehren 402—423, welche, von sonstigen, nämlich eben den im Bericht schon vorausgenommenen Bedenken ausdrücklich absehend (402 *τὰ μὲν ἄλλα λέγουσι συγχωρήσειν*), eben an jene Bemerkung wieder anzuknüpfen scheint, also einfach als Fortsetzung der in den Bericht schon eingeflochtenen Kritik aufgefasst werden darf. Diese spätere Partie ist nun unfraglich einem skeptischen Akademiker (Kleitomachos) entlehnt (vgl. oben S. 261 1), und so ist kein Grund vorhanden, für den Bericht einen andern Autor zu suchen. Ueber den Rest des historischen Abschnitts (89—125 ausser den Einschaltungen

aus Poseidonios) habe ich bisher Nichts behauptet oder vermuthet und möchte es auch jetzt nicht unternehmen. Dass diese ganze *ἱστορία* (L. II 1) aus mancherlei Quellen von sehr verschiedenem Werthe zusammengeschweisst ist, beweist die innere Beschaffenheit derselben;[1]) es scheint daher methodisch sicherer, diejenigen Bruchstücke, für deren Reduction bestimmte Anhaltspunkte vorliegen, aus der lockeren Verbindung des Ganzen zu lösen, als sogleich für das Ganze einen oder zwei Autoren bestimmen zu wollen.

Noch findet Hirzel ein Hinderniss für die Zurückführung des Heraklitberichts auf Aenesidem darin, dass das *κοινῇ πᾶσι φαινόμενον* in dem Bericht als *πιστόν*, in der Angabe über Aenesidem *κ. Ἡ.* (L. II 9) als *ἀληθές* bezeichnet wird. Das Wort *ἀληθές* bedeute nämlich dem Aenesidem eine praktische, nicht theoretische Wahrheit (wie auch ich angenommen habe; Sextus übrigens will an der Stelle, was gegen Hz. 81 1 bemerkt werden muss, den Aenesidem offenbar als Dogmatiker angesehen wissen, s. § 2, 3, 11); dagegen müsse das *πιστόν* des Berichtes Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit bedeuten. Ich bestreite das Letztere; zunächst aus dem sachlichen Grunde, den mein Aufsatz schon aussprach: ist nach dem Heraklitbericht das *κοινῶς φαινόμενον πιστόν*, das *ἰδίως φαινόμενον ἄπιστον*, so sind dennoch nach der zu Grunde gelegten Vorstellung von der Genesis der Wahrnehmung offenbar beide gleich wirklich an sich selbst, und der Vorzug des Ersteren vor dem Letzteren besteht allein in der Einhelligkeit mit der allwaltenden Vernunft, durch die wir Leben und Bewusstsein haben; das ist aber ein Unterschied von praktischer, nicht theoretischer Bedeutung. Ueberhaupt ist theoretisch wahr (*ὑπάρχον*) dem Heraklit (nicht bloss nach S. H. I 210, sondern nach Allem, was wir wissen) gerade nicht das Uebereinstimmende, sondern das Widerstreitende. In beiden Annahmen ist Aenesidem ihm nach den Aussagen des Sextus gefolgt; Sextus nimmt nur auf den Unterschied theoretischer und praktischer Wahrheit bei Heraklit selbst so wenig wie bei Aenesidem *κ. Ἡ.* Rücksicht. Uebrigens weist auch wohl, was Hirzel

1) Dass auch wohl die Doxographen nicht ganz unbenutzt geblieben sind, lässt die Anführung des Sotion (L. I 15) vermuthen.

übersehen hat, die Erklärung von ἀληθές durch μὴ λῆθον L. II 9 auf Heraklits Begriffe von μνήμη und λήθη I 129 zurück; die Bedeutung der μνήμη bestätigt sich in den Sätzen über das ὑπομνηστικὸν σημεῖον (so L. II 274), welche Hirzel, wieder ganz mit mir im Einklang, zum Beweis der praktischen Bedeutung des κοινῶς φαινόμενον in Aenesidems Lehre herbeizieht. Zweitens aber, was den behaupteten Unterschied des Wortsinns von πιστόν und ἀληθές betrifft, so ist zunächst zu erinnern, dass im Anfang des Berichts (126 f.) πιστόν — ἄπιστον mit ἀληθές — ψευδές einfach gleichbedeutend gebraucht wird; sodann, dass Aenesidem (H. I 227, 229 sq., cf. 222) zwar einen Unterschied der Vorstellungen κατὰ πίστιν ἢ ἀπιστίαν ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ leugnet; aber als Gegensatz ist gefordert und durch das Zugeständniss eines πείθεσθαι 229 (= ἁπλῶς εἴκειν, cf. 193, 19) auch ausgesprochen, dass er ein πιστόν oder πιθανόν gelten liess κατὰ τὸ φαινόμενον. Nämlich τὸ πεῖθον, τὸ πιθανόν, τὸ πιστόν sind gleichwerthige Ausdrücke (L. II 51 nach Aenesidem, vgl. Hz. 155 Anm.); jeder dieser Ausdrücke aber kann nach Aenesidem sowohl dogmatisch als nichtdogmatisch verstanden werden, wie er gleichfalls ἀληθές, σημεῖον, ἀπόδειξις, ἀγαθόν — κακόν, τέλος, selbst εἶναι in doppeltem Sinne zu nehmen vorschreibt. Die Bezeichnung des κοινῇ φαινόμενον als πιστόν spricht daher ebensowenig gegen den Ursprung aus Aenesidem wie die Bezeichnung desselben als ἀληθές.

Dass übrigens nicht bloss nach Straton und Aenesidem καθ' Ἡράκλειτον, sondern auch nach Antiochos „mens sensuum fons atque etiam ipsa sensus“ ist (Cic. Ac. pr. 30, Hz. 103 Anm.), hat Hz. mit Recht hervorgehoben. Die Angabe stimmt zwar nicht recht zu S. L. I 142, wonach weder Sinne noch Verstand αὐτάρκεις sind, sondern jeder dieser Factoren des andern bedarf, um das Product Erkenntniss zu ergeben, und zu 165, wonach der λόγος von der ἄλογος αἴσθησις ausgeht (ἀνάγεται, cf. 144 ἀφετήριον). Da nämlich Antiochos, der Berichterstatter des Sextus an dieser Stelle, gerade mit Platon übereinstimmen wollte und die willkürliche Deutung Platons 142 ff. auch kaum anders als aus dem Bemühen, bei ihm die eigene Ansicht wiederzufinden, verständlich wird, so haben wir ohne Zweifel die Ansicht des Antiochos selbst in dem Berichte zu erkennen; dann müsste entweder Cicero

sich ungenau ausgedrückt oder Antiochos unter *διάνοια* nicht nach dem stehenden Gebrauch des Terminus das Vermögen des *λόγος*, sondern ein gemeinsames Vermögen für *λόγος* und *αἴσθησις* verstanden haben. Nehmen wir das Letztere an, nun so stimmt Antiochos in diesem Punkte mit Aenesidem, für den wir eine ähnliche Auffassung des Verhältnisses von *διάνοια* und *αἴσθησις* nachweisen konnten, ziemlich nahe überein; dass aber die Ansicht des Antiochos auf der gleichen Vorstellung von der Genesis der Wahrnehmung aus der von aussen in uns hineinkommenden Vernunft beruht hätte, wie sie „Aenesidem nach Heraklit" und Straton nach dem einstimmigen Zeugniss des Sextus und Tertullian (Soran) vertheidigten, dafür fehlt jeder Beweis; vielmehr wenn unsere beiden Zeugen als Vertreter dieser Auffassung nur eben Straton, Aenesidem und („secundum quosdam", d. h., wie wir verstanden, nach der abweichenden Deutung Aenesidems) Heraklit zu nennen wissen, so hat man doch kein Recht den Antiochos ihnen ohne Weiteres anzureihen, bloss um für den Heraklitbericht des Sextus einen andern Autor als den, auf welchen alle Umstände sonst übereinstimmend hinweisen, annehmen zu dürfen, was ohne diese gewagte Combination nämlich nicht angehen würde.

Dass Sextus den Aenesidem direct benutzt habe, durfte Hirzel entschieden behaupten; vgl. oben 96 1, 101 1, 257. Uebersehen ist 85 2 die von Haas gemachte, oben 69 3 durch Weiteres bestätigte Bemerkung über *προΐστασθαι στάσεως*, 86 2 die sehr naheliegende Emendation von S. H. I 222, s. o. 69 2.

Da übrigens Hirzel, wie er sagt, zu der Auffassung, dass der angebliche herakliteische Dogmatismus des Aenesidem ein bloss scheinbarer sei, indem derselbe Sätzen Heraklits nicht im dogmatischen Sinne, sondern bloss *κατὰ τὸ φαινόμενον* zugestimmt habe,[1]) desgleichen zu der Erklärung der dem *κοινῶς φαινόμενον* von Aenesidem zugeschriebenen „Wahrheit" durch

1) Sextus sagt zwar nirgend, dass Aenesidem „den Dogmatiker Heraklit in einen Skeptiker umgedeutet" habe (Hz. 111); er vertritt vielmehr durchweg die Auffassung, dass Aenesidem, indem er den Heraklitismus als Consequenz der Skepsis darstellte, damit seinerseits dem herakliteischen Dogmatismus verfallen sei. Nicht dass er Heraklit der Skepsis, sondern dass er die Skepsis dem Heraklitismus zu sehr annähere, ist sein Vorwurf.

den praktischen Vorzug der normalen Vorstellung vor der abnormen unabhängig von mir gelangt ist, so kann ich in der ungesuchten Uebereinstimmung unserer Resultate nur eine willkommene Bestätigung für die gemeinsame Grundauffassung sehen; allerdings ist Hirzels Art zu argumentiren von der meinigen so verschieden, dass er mich nicht selten auch da unüberzeugt lässt, wo ich das nächste Interesse hätte mich überzeugen zu lassen, weil es meine eigenen Sätze sind, die er beweisen will.

Dass Aenesidem (im directen Widerspruch mit D. L. IX 107, vgl. S. H. I 29) statt der Ataraxie die ἡδονή zum τέλος gemacht hätte, vermag ich dem auch sonst ungenauen und stark tendenziös gefärbten Bericht des Aristokles nicht zu glauben. Sextus, der auf die Reinheit der Lehre so eifersüchtig ist und in anderen Punkten ganz ohne Bedenken auch Aenesidem des Dogmatismus beschuldigt, hätte eine so starke Abirrung von einer der Grundlehren des Pyrrhonismus schwerlich ungerügt hingehen lassen; er lässt aber gerade in der Ethik eine principielle Differenz nirgend vermuthen, beruft sich vielmehr auf Aenesidem ganz unbedenklich und benutzt ihn, wie es scheint, mehrfach auch ohne ihn zu nennen. Ich kann daher auch der Vermuthung Hirzels (107—109), dass die kyrenaische Lehre auf Aenesidem in diesem Punkte Einfluss geübt habe, nicht beitreten.

Auf die Ordnung der zehn Tropen möchte ich nach dem im Rh. Mus. 88 ff. Bemerkten nicht zurückkommen; vgl. auch C. Göbel, Bielefelder Pr. 1880, bes. S. 15 ff. Mir scheint die Numerirung derselben, welche nach Sextus θετικῶς gebraucht wurde, nur den praktischen Zweck der bequemeren Anführung gehabt zu haben. Die Ordnung der ersten vier Tropen ist zwar auch sachgemäss, für die der fünf folgenden aber hat selbst Hirzel, der sonst Alles findet, den Grund nicht ausfindig machen können und gesteht daher zuletzt ein, dass man eine vollkommene Ordnung zu erwarten eben nicht berechtigt sei. Dass die fünf Tropen des Agrippa nicht eine Reduction der zehn älteren vorstellen wollen, sondern überhaupt eine andere Absicht hatten — die zehn Tropen nämlich sind materielle Beweise für den Fundamentalsatz der Skepsis, die fünf Tropen vielmehr Grundregeln des skeptischen Beweisverfahrens — liegt so auf der Hand, dass man nur aus Unachtsamkeit es kann übersehen haben; vermuthlich

hat auch mindestens Brandis es ebenso aufgefasst, denn mit der „Ergänzung in Bezug auf die Arten der Beweisführung“, von der er (Hz. 119 1) spricht, deutet er ohne Zweifel auf die Tropen des Agrippa. Dem entspricht, dass der Modus der Relativität, der nach S. H. I 39 als *γένος* über den zehn Tropen steht (obwohl er auch wieder zu diesen, als achter nach Aenesidem und Sextus, gezählt wird), unter den fünf Tropen des Agrippa wiederkehrt, offenbar hier als allgemeines Beweisprincip, nicht als besonderes Argument.[1]) Vielleicht erhält die Vermuthung, dass diejenigen Skeptiker, welche neun statt zehn Tropen zählten (*ἐννέα* in *δέκα* zu ändern scheint mir zu bequem), das *πρός τι* nicht mit zählten, dadurch einige Bestätigung; naturgemäss hätte das *πρός τι* aus den zehn Tropen herausfallen müssen, nachdem die fünf Tropen, unter denen es seinen Platz fand, neben jenen in Gebrauch gekommen waren. Uebrigens lege ich auf diese Vermuthung sowie auf meine Erklärung der sonderbaren Irrungen des Diogenes IX 87 (wo Hz. sich wieder mit der freilich bequemsten Annahme einer Textverderbniss hilft) kein sonderliches Gewicht.

Durchaus unzulässig aber scheint es mir, aus dem Gebrauch der von Agrippa formulirten Beweismethoden in skeptischen Argumenten bei Diogenes oder Sextus ohne jeden sonstigen Anhalt auf Agrippa als Urheber dieser Argumente zu schliessen, wie Hirzel thut. Die Beweisarten selbst sind ja in der antiken Dialektik alt[2]) und von Aenesidem, von der skeptischen Akademie sicherlich längst angewandt worden, bevor Agrippa sie zum Gebrauch der Schule auf Paragraphen brachte. Die Argumentation ex hypothesi bestritt, wie wir gesehen haben, bereits Timon,

---

1) S. H. I 167 καθὼς προειρήκαμεν bezieht sich auf den achten Tropos 136 zurück; dort aber werden, ganz wie 38, 39 unter der Rubrik κατὰ τὸ κρῖνον die vier ersten Tropen nach ihrer Ordnung, dann unter der neu eingeführten Rubrik κατὰ τὰ συνθεωρούμενα der 5te, 6te, 7te in weniger genauer Anordnung (Z. 10 Bekk. ist τόπον statt τρόπον zu lesen, σύνθεσιν Z. 11 bezieht sich auf den 7ten Tropos, s. 129) dem πρός τι untergeordnet; der 9te und 10te Tropos, die erst folgen, sind natürlich unberücksichtigt geblieben; dass aber auch sie dem πρός τι sich unterordnen, folgt wenigstens für den zehnten aus 163.

2) S. z. B. Ind. Arist. 34 a 7 ff, 74 b 42 ff, 797 a 26 ff.

desgleichen ihm folgend (L. II 367 sqq. s. o. 262) Aenesidem. Der Nachweis der Diallele in der Begründung der Wahrheit der *αἰσθητά* und *νοητά* lässt sich mit voller Sicherheit auf Aenesidem, mit Wahrscheinlichkeit (nach dem oben berührten Verse) auf Timon zurückführen. Die Hinausführung des Beweises in infinitum kennen die frühsten Dialektiker und wir können ohne Gefahr annehmen, dass die Skeptiker dieses Verfahren, Beweise zu entkräften, von Anfang an nicht werden unbenutzt gelassen haben. Vollends der Dissens der Philosophen ist ein so natürliches Argument der Skepsis, dass es sehr wunderbar wäre, wenn man darauf gerade zu allerletzt verfallen wäre; aber nicht nur den Akademikern ist es geläufig, sondern Timon, der den Streit der Philosophen zum Gegenstand einer parodischen Dichtung machte, wird es schwerlich unterlassen haben, die skeptische Conclusion zu ziehen. Das *πρός τι* endlich geht mindetens bis auf Protagoras zurück. Es ist demnach weitaus wahrscheinlicher, dass die Tropen des Agrippa von dem längst üblichen Verfahren der skeptischen Beweisführung abstrahirt worden sind, als dass sie dieses Verfahren ihrerseits zuerst bestimmt hätten. Man müsste sonst annehmen, dass Sextus seine skeptischen Argumentationen ganz überwiegend aus Agrippa genommen hätte, denn ausserordentlich häufig macht er von jenen Beweisarten Gebrauch, nicht selten mit, sehr oft ohne Anführung des betreffenden Tropos. Gewiss wird die schulmässige Formulirung solcher Beweisschemata das Ihrige dazu beigetragen haben, das Verfahren der Skepsis immer mehr der Schablone zu unterwerfen; aber weder die Erfindung der Beweisarten noch gar die der einzelnen Argumente, welche in diesen Schematen uns überliefert sind, werden wir darum ihm zuschreiben dürfen.

4. Entwickelung der akademischen Skepsis.

Aus diesem Abschnitt geht uns direct nur die Deutung der Aeusserungen Aenesidems bei Photios über die Akademiker seiner Zeit (Hz. 230 ff.) an. Dass die mit *δεύτερον* eingeführten kritischen Bemerkungen sich nicht auf Antiochos sondern, augenscheinlich auf Philon beziehen, hatte ich bereits gefunden, ehe ich Hirzels übereinstimmende Ausführung kennen lernte. Es geht mir nur hier so wie öfter, dass ich durch dieselben That-

sachen nicht zu denselben Schlüssen geführt werde. Hirzel schliesst nämlich, dass die gleich vorhergehende Bemerkung, welche doch mit dem, was Sextus H. I 235 (nach Aenesidem, wie wir mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen durften) über Antiochos bemerkt, ganz ebenso genau übereinstimmt, wie das Weitere bei Photios mit dem, was Sextus an derselben Stelle über Philon sagt, trotzdem nicht auf Antiochos, sondern ebenfalls auf Philon gehe. Jeder Andere, vermuthe ich, hätte mit mir geschlossen, dass Aenesidems Kritik der skeptischen Akademie bei Photios in erster Linie zwar Philon im Auge hat, dass aber, was durch den einschränkenden Zusatz (οἱ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας) μάλιστα τῆς νῦν offenbar als neueste Phase des akademischen Dogmatismus bezeichnet wird: der offene Uebergang in das feindliche (stoische) Lager (den Philon noch vermied) gleichwohl den Antiochos angehe; dass also Aenesidems Schrift in jene Zeit falle, wo Antiochos von Philon kürzlich erst sich losgesagt und jenen letzten Schritt zum Dogmatismus gethan hatte. Dass, was von δεύτερον ab folgt, nicht nothwendig dieselben Philosophen betrifft wie die vorhergehende Bemerkung, lässt selbst der flüchtige und ungenaue Auszug des Photios noch wohl erkennen. Es heisst dort nach dem, was über den Abfall Einiger zur Stoa bemerkt worden, weiter: δεύτερον καὶ περὶ πολλῶν δογματίζουσιν. Wunderlich! Also wenn sie stoischen Dogmen beistimmten, als Stoiker gegen die Stoa zu streiten schienen, wie es vorher hiess, so dogmatisirten sie etwa nicht? Ich habe mir dieser offenbaren Incongruenz wegen oben S. 67, wo ich auf die Stelle mich bezog, die Auslegung erlaubt: wenn sie auch soweit gerade nicht gehen, nämlich geradezu dem Erbfeind der Skepsis sich zu ergeben, wenn sie im Gegentheil (wie ja gleich folgt) hinsichtlich der καταληπτικὴ φαντασία, d. h. der Stoa gegenüber die Skepsis aufrechthalten wollen, so dogmatisiren sie dennoch, nämlich in den andern Punkten, welche sodann näher angegeben werden. Genau so werden aber nach Sextus und nach allen übrigen Zeugen Antiochos und Philon unterschieden; von einem Anschluss des Philon an stoische Lehren, der den Ausdruck rechtfertigte, er scheine als Stoiker gegen die Stoa zu streiten, ist schlechterdings Nichts bekannt, während auch aus Cicero feststeht, dass er gegenüber der καταληπτικὴ φαντασία den skep-

tischen Standpunkt behauptete. Auch sonst sind wir gerade über Philon so gut unterrichtet, dass wir die übrigen, unfraglich auf ihn zu beziehenden Bemerkungen bei Photios auch anderweitig bestätigen können, nur gerade nicht diese eine. Sind nun Antiochos und Philon Zeitgenossen gewesen, war Aenesidems Kritik der gleichzeitigen Akademie gerichtet an den Akademiker Tubero, um ihn (wie ich mit Hz. annehme) von der Akademie (der noch Aenesidem selbst angehört hatte), nachdem sie ihrer einstigen, skeptischen Richtung mehr und mehr untreu geworden war, abwendig zu machen und für die echte, pyrrhoneische Skepsis zu gewinnen: so ist doch die Annahme wohl sehr naheliegend, dass Aenesidem sowohl Philon, der den ersten, als Antiochos, der noch bei Lebzeiten Philons den zweiten, entscheidenderen Schritt von der Skepsis zum Dogmatismus zurückthat, vor Augen hatte; dass Philons Richtung zwar in der Akademie noch die herrschende, der offenere Abfall des Antiochos aber schon geschehen war, als Aenesidem es an der Zeit fand, der Akademie überhaupt den Rücken zu kehren. Für die Zeitbestimmung Aenesidems ergibt sich übrigens kein anderes Resultat, wenn man das Meiste, ja wenn man Alles, was Aenesidem an der Akademie zu tadeln findet, auf Philon sich beziehen lässt; der Zeitgenosse Philons konnte wohl nicht vermeiden auch seines Zeitgenossen Zeitgenosse zu sein und umgekehrt. Das Zusammentreffen aber von zwei logisch engverbundenen Bemerkungen des Aenesidem bei Photios mit zwei in gleichem Sinne verbundenen Bemerkungen des Sextus am Schlusse eines Abschnitts, in dessen Anfang Aenesidem citirt wird und der dasselbe Thema wie die betreffende Erörterung bei Photios behandelt, kann doch kein zufälliges sein; dies Zusammentreffen ist aber nur so zu erklären, dass jene und diese beiden Bemerkungen im gemeinsamen Original dieselbe Beziehung hatten, also wie bei Sextus so bei Photios die eine auf Philon, die andere auf Antiochos ging.

Es bleibt nur noch zur Schlussanmerkung des Excurses (524 1), welche die Auseinandersetzung Hirzels mit meinem im Rheinischen Museum veröffentlichten Aufsatze enthält, etwas zu erinnern übrig. Man liest dort: der Quellenschriftsteller, „den wir suchten“, sei nach mir nicht Antiochos sondern Aenesidem. Der Quellenschriftsteller, den Hirzel S. 79 suchte, war der Autor

des ganzen Abschnitts über die Physiker 89—140; einen solchen Quellenschriftsteller, nämlich einen einzigen für diesen ganzen Abschnitt (oder gar für den noch grösseren —260) zu suchen oder überhaupt vorauszusetzen ist mir nun gar nicht in den Sinn gekommen; ich forschte nach dem Autor des Heraklitberichtes, der einen kleinen Theil jenes Abschnitts bildet; nebenbei und in anderem Zusammenhange nach dem Autor des kurzen Referats über Protagoras 60—64. Ich sah mich also nicht „zu wesentlichen Einschränkungen meiner Hypothese genöthigt“, wenn ich für noch eine andere Partie des historischen Abschnittes, 141—189,[1]) den Antiochos als Autor annahm. Weiter behauptet Hirzel, das Fundament meiner Untersuchung (über den Ursprung des Heraklitberichtes) sei die vorausgesetzte Identität der Akademiker bei Photios mit Antiochos. In Wirklichkeit stehen die beiden Theile meiner Abhandlung, der, welcher um der Chronologie willen Aenesidems Verhältniss zur gleichzeitigen Akademie, und der, welcher sein Verhältniss zu Heraklit betrifft, wie Jeder sehen kann, völlig unabhängig nebeneinander; auch sonst war es mein Bemühen, nicht Untersuchungen auf Hypothesen, sondern allenfalls Hypothesen auf Untersuchungen zu stützen. Meine Annahme über den zweiten Punkt wird also durch Hirzels Entdeckung über den ersten, die ich inzwischen auch selbst gemacht habe, in keiner Weise gestört, geschweige, wie er meint, zerstört. Diese Raschheit, sich mit meinen Gründen abzufinden, entspricht so wenig dem Maasse von Sorgfalt und Methode, welches Hirzel uns von ihm zu erwarten gewöhnt hat, dass ich voraussetzen muss, es habe ihm die Zeit gefehlt, meine Erörterungen noch in ernste Ueberlegung zu ziehen. Niemand wird ihn deswegen tadeln; er hätte nur dann lieber auf eine Besprechung unserer Differenzen verzichten sollen, statt ein Urtheil, dem man die Eilfertigkeit ansieht, niederzuschreiben und drucken zu lassen.

Von dieser Ausstellung abgesehen kann man es einem ernsten und fleissigen Arbeiter wie Hirzel natürlich nur danken, dass er

1) Nicht durch Hirzel erst veranlasst; zufällig lag der zweite Theil seiner „Untersuchungen“, welcher dieselbe Annahme als eine blosse Möglichkeit fast ohne Beweis ausspricht (II b, 667), mir, als ich den Aufsatz niederschrieb, noch nicht vor und konnte erst während der Correctur in einer nachträglichen Verweisung von mir berücksichtigt werden (s. Rh. M. 33[1], oben 69[1]).

dem vielfach so vernachlässigten Gegenstande seine Aufmerksamkeit hat zuwenden wollen. Bis jetzt nämlich steht es um dieses Forschungsgebiet so, dass man jede Hülfe willkommen heissen muss, die nicht etwa mehr verdirbt, als sie gut macht. Ich finde irgendwo ausgesprochen: auf Sachuntersuchungen über die Skepsis sich einzulassen sei noch nicht an der Zeit, weil die philologischen Vorarbeiten dazu noch zu sehr im Rückstande seien. Ich schätze nun zwar, es sei hohe Zeit zur ernstesten Sachuntersuchung, denn zu dringend bedürfen wir ihrer, wäre es auch nur um unsere modernen Skeptiker, Empiriker und Positivisten richtig zu würdigen. Aber freilich findet man sich durch die philologische Specialarbeit auf diesem Felde noch keineswegs in ausreichendem Maasse unterstützt. Der Text des Sextus ist kritischer Hülfe dringend bedürftig, und was zur Wort- und Sacherklärung, zur Quellenanalyse und zum geschichtlichen Verständniss dieses Autors abgesehen von den beiden höchst verdienstlichen Ausgaben von Fabricius und Bekker bisher geleistet worden ist, lässt sich am kürzesten dahin zusammenfassen, dass es im Verhältniss zu dem, was geleistet werden könnte und sollte, so gut wie Nichts ist. Ich mag die Feder nicht aus der Hand legen, ohne dem Wunsche Ausdruck gegeben zu haben, dass doch die hohe Förderung, welche das Studium wichtiger Theile der classischen Philosophie von philologischer Seite gerade in den letzten Decennien erfahren hat, recht bald auch diesem immerhin bedeutenden Zweige derselben zu Theil werden möge. Dass das Verständniss des Alterthums, das Verständniss der Eigenart namentlich des griechischen Geistes, zu dessen eigenthümlichsten Erzeugnissen die Skepsis eines Pyrrhon und Aenesidem doch wohl gehören dürfte, aus der genaueren Erforschung derselben Gewinn ziehen wird, bedarf ja wohl nicht des Beweises.

Namenregister.

Griechisches Wortregister.

---

*) καίτοι πολλοὶ λόγοι πρὸς αὐτὰ καταβέβληνται Ar. Eth. Nic. I 3, 1096 a 9 bezieht sich offenbar zurück auf l. 3: ἱκανῶς γὰρ ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις εἴρηται περὶ αὐτῶν, wodurch unsere Deutung von καταβ. sich bestätigt; cf. Zeller II b 112[3].

Druck von E. Buchbinder in Neu-Ruppin.

FORSCHUNGEN

ZUR

GESCHICHTE DES ERKENNTNISSPROBLEMS

IM ALTERTHUM.

PROTAGORAS, DEMOKRIT, EPIKUR UND DIE SKEPSIS.

VON

DR. PAUL NATORP,
PRIVATDOCENT AN DER UNIVERSITÄT MARBURG.

BERLIN.
VERLAG VON WILHELM HERTZ.
(BESSERSCHE BUCHHANDLUNG.)
1884.

